تلخيص كتاب البرهان لأرسطوطاليس

تصنيف الحكيم الفاضل

ثامسطيوس

توفي سنة 390 م



تلخيص ثامسطيوس الأفرديسي
لكتاب البرهان لأرسطو

نقله إلىٰ اللاتينية

إرمولاو باربارو

مع حواشٍ سكولائية من

طبعة البندقية (١٥٤٢)

إعداد وتنسيق:

محمود نبيل الحنفي الأزهري

تنبيـــه: اعتمــدت في ترجمة هذا الكتاب علىٰ النسخة التي أخرجها أخونا الفاضل عبد الرحمن التميمي، وهي مترجمة عن الأصل اللاتيني إلىٰ الإنجليزية بواسطة الذكاء الاصطناعي، والأصل اللاتيني هو ترجمة إرمولاو باربارو والتي ترجمها عن اليونانية.

رسالة إهداء باربارو

إنَّ مقدار الجهد الذي بذلتُه في هذا التفسير لَعظيمٌ وغائر؛ وليس مَرَدُّ ذلك فحسب إلىٰ أنني لم أستطع استمداد أي عونٍ من أولئك المؤلفين الذين نقلوا **أرسطو** سابقًا في شروحٍ رديئة وأعجمية، بل لأنني لم أجد عونًا حتىٰ ممن ادَّعوا الفصاحة اللاتينية في عصرنا الحالي، ومع ذلك قدَّموا شروح الفلاسفة اليونان.

إنَّ جلَّهم، وبينما يهاجمون جهل الآخرين، قد كشفوا عن جهلهم الخاص.

والواقع أنَّ كل شيءٍ قد جرىٰ تحريفه وإفساده علىٰ أيديهم في الكتابة لدرجة أنَّ المرء لو قارن تفسيراتهم بتلك القديمة – مثل تلك الملحقة ببعض كتب «أريستوفان» أو كتاب «كريتون» لأفلاطون – لَعجز عن تبيُّن أيٍّ منهم تنحو إليه الأخطاء الأفدح.

وكنتُ لأستعرض أخطاءهم واحدًا تلو الآخر، لولا أنَّ عثراتهم تفوق كلماتهم عددًا.

ومع ذلك، فنحن لا نكتب هذه الأمور رغبةً في مهاجمة أحد أو النيل منه، بل من منطلق الحميّة لمساعدة العقول النبيلة.

لقد رُزئنا مؤخرًا بفقدٍ عظيم لا يُقاس بوفاة العلاّمة الفذّ لِدىٰ الحبر الأعظم، «ثيودور غزة»، وهو رجل من أصل يوناني تفوَّق علىٰ جميع اللاتينيين في واجب الكتابة والتفسير هذا.

ولو امتدَّ به العمر، لأثرىٰ اللسان اللاتيني في هذا المضمار أيضًا.

فكم من المصنفات أخرجها حول أتمِّ كتب **أرسطو** «في الحيوان»، وكتاب **ثيوفراسطوس** «في النبات»! لقد كان الوحيد الذي بَدَا لي أنه ينظر إلىٰ القِدَمِ ذاته بتبجيل، وهو الذي جعلتُه نُصب عيني لأُوقره وأحاكيه.

واعترافًا بفضل كتاباته، أُعلنُ أنني قد قرأتُ هذه النصوص بقدرٍ غير قليل من الدقة والاجتهاد.

ولم تكن قراءتي لـ «ماركوس توليوس شيشيرون»، و«بليني»، و«كولوميلا»، و«فارو»، و«سينيكا»، و«أبوليوس»، وبقية الكتاب، بأقلَّ عناية، إذ إنَّ دراستهم المتأنية ضرورية في هذا الضرب من الشروح.

وبالفعل، لم يكن جُهدي في ترجمة هذه الكتب باليسير؛ ففي نقلها إلىٰ اللاتينية، لم نقتصر علىٰ التعبير عنها كلمة بكلمة - كما جرت عادة المترجمين في الغالب بأسلوبٍ فاتر، وهي ممارسة أشار إليها شيشيرون - بل استخدمنا الاستعارات والصور والوجوه البلاغية الملائمة للسان الروماني، مع الحفاظ علىٰ سلامة المعاني.

لقد تَصرَّفنا بتقديرنا في الصياغة، لكننا قدَّمنا مذهب المؤلف كاملاً غير منقوص.

وما أبعدنا عن أن نكون قد أغفلنا أو أخفينا شيئًا، بل لعل الخطر يكمن في أن نبدو لأولئك الحاسدين لتفانينا العظيم في التبحر العلمي كأننا أضفنا بعض الأشياء بدلاً من أن نُنقص منها.

باختصار، لم تكن رغبتي تنصبُّ علىٰ مجرد نقل ثامسطيوس إلىٰ اللاتينية بقدر ما كانت رغبةً في خوض غمار مباراة ومنافسة معه.

فهذا هو مبعث الفخر في اللسان اللاتيني، كما يقول: أنه عند نقل الخصائص واللطائف اليونانية، ينبغي له إما أن يضاهيها أو حتىٰ يتفوق عليها.

ولا أقول هــذا لادعائي بلوغ تلك المنزلة، بل أقرُّ بذنبي: فقد كابدتُ صراحةً بهذا الطموح.

أما هل حققــتُ ما سعيتُ إليه، فذلك أمرٌ أترك الحكم فيه للآخرين؛ فمن المؤكد أنني لا أُعظم جهودي ولا أزكيها.

ولكن لِمَ أحبسـك، أيها الأمير الأكرم، بهذا الخطاب المطول؟ سـأنهي قولي بذكر أشياء قليلة بخصوص **ثامسطيوس**.

لقد ازدهر في عصور ليبانيوس السفسطائي ويوليانوس القيصر.

ويعتقد البعض خطأً أنه كان مجرد مختصِرٍ للإسـكندر الأفروديسـي؛ لأنه يخالفه بجرأة تامة متىٰ شاء، ويحيد عن ترتيبه وتسلسله.

وعلاوة علىٰ ذلك، فهو نفسه يعترف بأنه واضعُ «تفسيرٍ بياني» (paraphrast) **لأرسطو**.

إن «التفسير البياني» (paraphrasis) هو ضربٌ من التمرين عند علماء البلاغة.

وقد حدَّه اليونانيون علىٰ هذا النحو: وهو أن يتطابق مع النص في التناسب السـردي، أو هو الطريقة التي ننقل بها كتابات الآخرين؛ لا إلىٰ أشـياء أخرىٰ أحطَّ أو أرفع شـأنـًا، وبذلك يختلف عن «النقل الحرفي» (metaphrasi)، بل مع الحفاظ علىٰ اسـتواء المعنىٰ، ومراعاة الأسـلوب، وهو ما يشـرحه فابيوس [كوينتيليان] في موضعين.

ثم التفسير بتبديل الألفاظ؛ ثم النقل بتفسير بياني أكثر جرأة، حيث يمكن اختصار بعض الأشياء وتنميق بعضها الآخر، شريطة عدم إغفال المعنىٰ، وهو عملٌ عسيرٌ علىٰ الأساتذة المحنكين الذين تعاملوا معه ببراعة، ولكنه كافٍ لكل متعلم.

وهناك نقطة أخرىٰ في السياق ذاته: إذ يقول: «إنه يضفي قوة علىٰ الجمل، وحيوية بلاغية، ويستوفي ما أُسقط، ويقيد ما استُفيض فيه».

ولا أريد للتفسير البياني أن يكون مجرد تأويل، بل مباراة ومحاكاة تدور حول المعاني ذاتها.

وقد أطلق عليه البعض أيضًا اسم «الواصف» (ecphrastes).

والوصف الجلي (ecphrasis) هو مجرد سردٍ خالصٍ وبسيط.

لذا، أيها الحبر الأعظم الفاضل، لا تتخلَّ عن رعاية الآداب التي اضطلعتَ بها منذ البداية؛ وحين أقول الآداب، فإنما أعني الفلسفة المقترنة بالفصاحة.

ففيك يجتمع أسمىٰ التبحر في العلم وأسمىٰ المراتب.

وبوسعنا بسهولة أن نسمو فوق عصرنا، بحيث إذا ما شئتَ (ولا أحد غيرك يستطيع ذلك)، أمكن ردُّ الدراسات القويمة إلىٰ كرامتها الأولىٰ وعزها القديم.

ودمتم بسلام.

تصدير

إني لعلىٰ درايةٍ تامـــة بأنني سآتي فعلاً فضوليـًا، يكاد ينم عن طموحٍ مفرط، إن أنا انبريتُ، بعد هؤلاء المصنفين العظام والكُثُر، لوضع تفسيرٍ وافٍ للشروح الأرسطية.

ومردُّ ذلك بصفة خاصة إلىٰ أنك لن تجد بيسرٍ أشياء كثيرة لم يطرقوها بأسلوب مماثل.

وإلا، فإن رتق بعض المسائل المغفلة عبر إعادة نسج مثل هذا العمل الضخم من رأســه، لن يختلف كثيراً عمن يعيد صــياغة تمثال «منيرفا فيدياس» بأكمله من قاعدته، لمجرد أن يستبدل سيراً في نعل، أو عروةً في خف، أو رباطـًا في قاعدة، أو أي شيء تافه آخر قلق في موضعه.

أما إذا نحيتُ جانبـًا إسهاب الجدل الممل، وجمعتُ رؤوس مسائل المادة علىٰ هيئة نتائج تابعة، وألحقتها ببيانٍ منقحٍ موجز، واقتفيتُ أثر إيجاز «**الفيلسوف**» ونظمه المستقىٰ من أسمىٰ المصادر؛ فإني سأبدو بلا شك قد قدمتُ شيئـًا غير مألوف ولا عديم الفائدة تمامـًا لأولئك الذين لم ينهلوا من الينابيع ذاتها.

وسيكون هذا النوع من العمل ذا نفعٍ محقق لمن سبق لهم أن قرأوا كتب **أرسطو**، بحيث إنه لما كان متعذراً عليهم، بسبب إطالة الشروح، أن يكرروا مطالعتها ويرجعوا إليها دائمـًا، فسيكون لديهم علىٰ الأقل مآلٌ يثوبون إليه، يسترجعون به بسهولة إلىٰ ذاكرتهم تلك الأشياء التي ربما يكون النسيان المباغت قد اختلسها منهم.

وبهذا القالب، كما ذكرتُ، شرعنا في تبيين ذلك التعليم الأول المعنون بـ «التحليلات الثانية»، أي الكتب التحليلية.

وهذا العمل الذي وضعناه قد أهديناه إليك ونسبناه لاسمك في آنٍ واحد، لكي نمنحك عملاً نافعاً في سبيل مذهبٍ أكثر تهذيباً، وقبل كل شيء، لكي أقدم لك بهذا الإهداء، كما هو الحال، أمارةً على محبتنا لك.

وفي واقع الأمر، لا أظن أن موضع الحيد عن الطريق في تلك الشروح كان خفياً أو مجهولاً.

فكيف أن سائر كتابات **أرسطو** تقريباً، وكأنها بتدبيرٍ مسبق، تُلفُّ بضبابٍ كثيف وتُغشىٰ به، وهذا ما يُدركُ علىٰ أتم وجه في هذا العمل الحاضر.

ويرجع ذلك إلىٰ أسلوب التعبير نفسه، الذي بلغ هنا من الإيجاز والاقتضاب والانقطاع غايته، كما يرجع إلىٰ رؤوس المسائل التي تبدو وكأنها وضعت بغير نظام.

لذا، فالتمسُ العذر ممن سيطلعون علىٰ هذه الأمور، ألا يذموني إن كنتُ في مواضع بعينها قد زدتُ في التنميق والتوسيع بحريةٍ أكبر، إذ لا يمكن استجلاء الغوامض بذات العدد من الألفاظ.

ولا ينبغي لهم أن يذموني إن كنتُ قد طوعتُ العبارة أو غيرتها بجسارة أكبر قليلاً، وهو أمرٌ ضروري لتوضع رؤوس مسائل المادة بصورة أكثر إحكاماً واتساقاً.

وإذا كنتُ قد أوجزتُ بعض المسائل، فإنَّ لي من الأعذار ما يمنع مؤاخذتي أو لومي في هذا الصدد.

فبما أنَّ تلك الأمور – وإن كان لها نصيبٌ من التأمل الصناعي المنفرد بذاته – لا تُفضي إفضاءً كبيراً إلىٰ ملكة البرهان، فسأكون في غاية القصور لو أنني بسطتُ القول فيها في خطابٍ مطوَّل.

إذ يليقُ بمن كانت هذه غايته أن يتناول ما يتصل بهذا الموضوع لا علىٰ وجه الاستقصاء والتدقيق المُجهِد، بل علىٰ نحوٍ موجزٍ وميسر.

المقالة الأولىٰ

الفصل الأول: في وجوب تقدم المعرفة علىٰ كل علم.

إنَّ كل مَنْ شــرع في أيِّ تعليمٍ أو صــناعةٍ فكرية، فمن الضــروري أن يحوز مبادئ طبيعية معينة، يتأتىٰ له من خلالها معرفةٌ سابقةٌ بشيءٍ ما يتعلق بتلك المسائل التي يزمع تحصيل علمها.

ذلك أننا لا نســتطيع تلقي كل الأشــياء من المعلّم؛ بل ثمة أمورٌ معينة، بوصــفها لوازم للتعلم، يجب أن نأتي بها من جبلتنا، وبدونها يكون دخولنا إلىٰ المدارس عبثًا.

وهكذا يعلمنا المهندس أنَّ النقطة هي ما لا جزء له؛ ولكن قبل أن نُعلَّم ذلك، كنا قد تحققنا بالفعل مما يشير إليه اسم «الجزء».

ويبيّن صــاحب علم العدد أنَّ العدد الفرد هو الذي ينقســم إلىٰ غير متســاويين؛ ولكننا كنا نعرفُ مســبقًا ماهية «غير المتســاوي». ولا ندرك العلوم والتعاليم فحســب بذلك الاستباق، بل والفنون أيضًا.

فنحن نتعلم البناء، ولكن ليس قبل أن ندرك ما هي الحجارة، وما هو الملاط، وما هي أعمال البناء.

ونتعلم سلخ الجلود ومزاولة حرفة الإسكاف، ولكن حينها فقط ندرك كيف يكون الجلد وما هو، وما هو السكين، وما هو المخرز.

وعلىٰ هذا المنوال، فإن بناء الســفن، وفن ضــرب العملة، والنحت، والنســيج، وبالجملة كل مهارة في الآلات، إنما تُتعلم آحاداً بناءً علىٰ افتراضــاتها وتصــوراتها السابقة.

بيد أن هذا الاستدلال يتجلىٰ بأوضح صوره في تلك الفنون التي تُسمىٰ «اللسانية» (Sermocinales)، مثل تلك التي يحترفها الخطباء والجدليون.

فالجدليون يمضون في طريقهم بالقياس والاستقراء؛ والخطباء، الذين يُسمون أيضًا سفسطائيين، يمضون بالتعليقات والأمثلة.

وفي كلا الصنفين، من الضروري أن تكون بعض الجزئيات، أو الافتراضات، أو الأمور المشابهة معروفة قبل الجزم بالنتيجة.

ولا يقتصر الأمر علىٰ من يتلقون التعليم من غيرهم، بل حتىٰ أولئك الذين يحققون «الكشف المنطقي» بأنفسهم، ينتقلون من بدايات معينة لا ريب فيها إلىٰ المسألة موضوع البحث، وذلك عن طريق الاستقصاء والبرهان.

وإذا كانت هذه المقدمات صحيحة، فلا بد أن يتبع ذلك أن كل تعليم وتعلم عقلي إنما ينشأ من معرفة سابقة، وتصور متقدم.

ولا ينبغي لما يُدرك بالحس أن يربكنا، كما لو أنه لم تسبقه أي معرفة؛ لأن هذه الأمور لا تُعرف بالتعلم ولا بأي إرشاد ذهني.(١)

---

(١) تشير العبارة اليونانية إلىٰ ما فسره **ثامسطيوس** في مواضع ثلاثة تتعلق بالمعلمين، وقد ترجمها بـ «اللسانية» (Sermocinales).

وربما يمكن التعبير عنها باللاتينية بطريقة أخرىٰ تعكس مراد **ثامسطيوس**: وهو أن هذا الاستدلال يظهر جليًا في تلك الفنون التي يستخدم فيها المعلمون العقل.

فكلمة (λόγος – ratio) تدل أيضًا، في سياقات معينة، علىٰ الاستدلالات ذاتها التي يستخدمونها في عرضهم.

فالجدليون يمضون بالقياس، إلخ.

الفصل الثاني: في أن هناك نوعين من المعرفة السابقة، وهما: أن الشيء موجود، وما هو الشيء.

في تلك المسائل التي يجب فيها تحصيل علـــم مسبق، يقع هذا العلم المسبق علىٰ وجهين: ففي بعض الأمور، من الضـــروري أن نفترض مســـبقـاً أنها موجودة؛ وفي أمور أخرىٰ، ينبغي لنا أن نعرف مسبقاً ما يدل عليه الاسم.

فبالنسبة لأولئك الذين يبحثون عن سبب انجذاب الحديد للمغناطيس، يجب أن يكون معلومـاً لديهم مســبقـاً أن الحديد ينجذب للمغناطيس، وأن هذا مما جرت به العادة أن يحدث.

وبالمثل، فإن أولئك الذين يبحثون عن ماهية الحركة أو الزمان، لا بد أن يكونوا قد استوثقوا، مع العلم بوجودهما، من أنهما موجودان.

أما في تلك الأمور التي نبحث فيها ونُعلَّمُ ما إذا كانت موجودة أم لا (علىٰ ســبيل المثال، الخطـوط، مـن حيـث إنها ليست أجراماً؛ والآلهة، سـواء كانت موجودة أم لا؛ والعناية الإلهية، ما إذا كانت موجودة)، ففي هذه الحالات من الضـــروري أن نعرف مسبقـاً ما الذي تشير إليه الكلمة.

يبدو **ثامسطيوس** هنـــا مشـيراً إلىٰ شـرح **فيلوبونوس**: وهو أن **أرسـطو** يتحدث في هذه التوطئة، علىٰ وجه التفصيل، عن كل من الاستنباط المنطقي والعلم الذي نتلقاه عن غيرنا.

وما وصفه علماؤنا بأنه «عقلي»، سماه **ثامسطيوس** «نطقيـاً»، وهو محق في ذلك؛ فكأنه قال: هو ما يتألف من الاستدلال والنظر الفكري الانتقالي؛فإن اللفظة اليونانية

(διανοητική) عند **أرسطو** تبدو حاملة لهذا المعنىٰ.

وإلىٰ هذه الدرجة يستحيل معرفة وجود الشيء ما لم نعرف ما عُيّن له باسم ذلك الشيء.

وعلىٰ العكس من ذلك، قد يحدث أن يعرف المرء ما يدل عليه اسم الشيء، ولكنه يجهل ما إذا كان موجوداً.

فلا يوجد أحد يجهل ما تشير إليه تسمية «سيلا» أو «القنطور»، ومع ذلك يبدو أن الجميع يشكون ويجهلون ما إذا كانت هذه الكائنات موجودة حقـًا.

ولا ينبغي أن يُظن أن دلالة الاسم هي نفسها ما يُفهم تحت عبارة «ما هي ماهية الشيء».

بل إن هذين الأمرين يختلفان بفارق جلي؛ ذلك أن دلالات جميع الكلمات يدركها حتىٰ غير المهرة وعامة الناس.

فليس هناك عبدٌ من الغباء، شريطة أن يكون لسانُه هو لسانَنا، بحيث إذا أُمر بإحضار إنسانٍ، فإنه يقود حصانـًا، أو إذا طُلب منه صندوق، فإنه يحضر حذاءً.

ومع ذلك، فإن ماهية تلك الأشياء في ذاتها، وحقيقة وجودها، لا تتجلىٰ ولا تُستنبط إلا للأكثر تمرسـًا وحذقـًا.

الفصل الثالث: في أن النتيجة تكون معلومة من وجه ومجهولة من وجه قبل إقامة البراهين؟

مما قلناه للتو، يمكن أن نرىٰ بوضوح أنه يجب وضع تمييز معين بين الإدراك والتعلم.

من يروم إدراك شيء ما، فلا بد له من سَبق علمٍ بشيء ما؛ أما المتعلّم فقد لا يسبق له علمٌ بشيء أصلاً.

وعلاوة علىٰ ذلك، فإننا ندرك أموراً نكون قد عرفناها مسبقاً بوجه من الوجوه.

بيد أن الأشياء كثيراً ما تُتعلّم دون معرفة سابقة بها، ومع ذلك فهي تُتعلّم وتُعرف في آن واحد: ومن هذا القبيل تلك الأشياء المندرجة تحت كليٍّ كان قد سبق لك الإحاطة به.

فإن من يعلم أن كل مثلث تكون زواياه الداخلية مساوية لزاويتين قائمتين، ولكنه لا يعلم أن هذا الشكل المرسوم علىٰ هذا اللوح هو مثلث، فإنه بمجرد أن يلقي ببصره علىٰ هذا المثلث، سيعرفه ويتعلمه علىٰ الفور.

ومع ذلك، فهو لن يعرف ويتعلم بالمنوال نفسه؛ بل سيتعلم أنه مثلث، وسيعرف أن زواياه مساوية لقائمتين؛ ذلك أنه لم يرَ ويتعلم كونَه مثلثاً إلا في تلك اللحظة، أما كون زواياه مساوية لقائمتين، فقد سبق له إدراكه في ذلك المعنىٰ الكلي.

ولما كان إدراك هذا المثلث بعينه يقتضي هنا أمرين: كونه مثلثاً، وفهم أن زواياه مساوية لقائمتين؛ فإن الأول، أي كونه مثلثاً، ندركه بالمعاينة، وبهذا نتعلمه؛ أما الثاني،

أي أن زواياه مساوية لقائمتين، فنحيط به عن طريق القياس؛ لأن ما لا يدركه الحس، بل يدركه العقل هو البرهان. ولا قيام للبرهان دون إدراك الكلي.

ولما كان هذا العارض - وهو امتلاك ثلاث زوايا مســاوية لقائمتين - ثابتـاً في كل مثلــث، فإنه لزامـاً، وبناءً علىٰ أن هذا الشيء المشخّــص هو مثلث، أن تكــون له زوايا مساوية لقائمتين.

ومن ثم، فإذا حُجب المثلث المرســوم علىٰ لوح الحســاب، فســتقر بأنك تجهل جانبـاً منه، وهو هل لهذا المثلث زوايا مسـاوية لقائمتين، لأنك لا تعلم بوجود مثلث في أي مكان؛ لكنك في الجانب الآخر لن تقر بالجهل، وذلك بفضــل ما عرفته عنه من جهة الاشتراك والكلية.

ولهذا، فإن تلك الحجج المغالطية التي يسميها أصحابها «شائكة» و«متهالكة» لا ينبغي أن تُرهب أو تُجتنب، بل يجب أن نثبت أمامها بقدَمٍ واثقة.

يقولون: «ألا تعلم أن كل اثنينية هي عدد زوج؟» فأقول: «بلىٰ».

فيقولون: «ولكن هذه الاثنينية التي نخفيها في قبضــتنا، يزعمون أنها ليســت اثنينية ولا هي زوج».

ومن هنا يلزمك أن تقول إنك تعلم الشيء نفسه ولا تعلمه في آن واحد.

غير أن هذا القــول الأخير قد يُسلّــم به، وليس بمحال؛ فأنا أعلــم الخاصية الكلية للاثنينية، ولكن قد أجهل ما إذا كانت هناك اثنينية هاهنا.

لســتُ أجهل ما أعلمه، بل إنني أعلمه بالنظر إلىٰ الكلي، بينما أجهله في حاله الجزئي.

وعلىٰ سبيل المثال: أنا أعلم أن كل إنسان هو حيوان، ولكن الرجل الذي يمشي في «سارديس»، لا أعلم إن كان إنساناً ولا حيواناً.

فالمغالطة لا تُحل بالطريقة التي يحاولها الكثيرون، الذين ينكرون علمهم بأن الاثنينية زوج، لكنهم يعترفون بأنهم يعلمون كل ما يدركون أنه اثنينية.

إن هذا الحل محفوف بالمخاطر ومثير للجدل؛ فمما لا شك فيه أن الأشياء التي لنا عليها تصديق وبرهان، إما بملكيتنا لها أو بتلقينا إياها، هي معلومة لدينا.

ولكننا لم نتلقها بشرط التقييد، أي أن كل اثنينية هي زوج فيما عرفنا أنه اثنينية فحسب، بل تلقيناها علىٰ نحو بسيط ومطلق.

فالبيانات والطلبات البرهانية جرت العادة أن تُقام بإطلاق علىٰ كل اثنينية وكل مثلث.

وبحق هرقل، بقدر ما يذهب إليه رأيي، لا شيء يمنع من أن نكون، فيما نتعلمه، عالمين بجزء وجاهلين بآخر.

وكذلك قد نكون عارفين ببعضها مسبقاً، ونبحث ونستقصي عن بعضها الآخر.

وبالمنطق نفسه، تُدحض حجة أفلاطون الواردة في كتابه المسمىٰ «مينون».

فهو يسعىٰ هناك ليبين أن كل بحث يبدو مستحيلاً؛ إذ يحتج بأن من يبحث لا بد أن يبحث عما لا يعرفه؛ فإذا ما صادفه أو عثر عليه عرضاً، فإنه لن يدركه ولن يعرف أنه هو الشيء الذي كان يطلبه؛ وإذا كان كل بحث يُجرىٰ لأجل التعلم، ولا أحد يمكنه البحث ما لم يكن عالماً، فإنه يتبقىٰ أحد أمرين: إما أننا لا نتعلم شيئاً علىٰ الإطلاق، أو أننا نتعلم ما كنا نعلمه بالفعل.

فبذلك وحده يمكن التوصل إلىٰ معرفة أي شيء، إذا فُهم أن هذا الشيء هو نفسه الذي كان مطلوبـاً.

تماماً كالعبد الآبـق، الذي لا تملك له صـورة ولا علامـات تميزه بها، فلا يمكنك أن تستقصي أثره ولا أن ترده من هربه؛ أما من تعرف وجهه، فالبحث عنه والعثور عليه يسير.

وأمام هذا الاستدلال، أو بالأحرىٰ هذه «المحكّة»، يبدو أن أفلاطون قد استسلم؛ فهو يقرّ بأننا نتعلم ما نعلمه، وأن ما يظهر أن المرء يُلقّنه ليس سـوىٰ تذكّر، وإدراك للشيء باستعادته.

بيد أننا نقـول إن ثمة فرقـاً عظيمـاً بينهما؛ فمن كان جاهلاً بالكلية يمكنه أن يتعلّم، أما من كان عالمـاً من قبل فإنه «يتعرّف» (أو يدرك).

ولا مـانع يمنع المتعلّم من أن يكون عالمـاً بما يتعلّمه، ولكن بوجهٍ دون وجه، كما سلف القول؛ تماماً كما لا يحـول حائل دون صدور كـل مـذهب وتأديب عن مبادئ معينة مقررة ومستيقنة، تُفضي بدورها إلىٰ ما هو غير مقرر وغير مستيقن.

وهكذا نكون قد بيّنا ما إذا كان الشيء قابلاً للبحث والبرهنة.

والآن، وجب علينا تقصّي ماهية «البرهان».[1]

---

(١) تبدو كلمات **ثامسطيوس** اليونانية أكثر جلاءً في هذا الموضع؛ إذ يقول: «يجب العلم سلفاً بأن ثمة شيئاً هو المثلث؛ وثمة حاجتان تسـبقهما القوة الفكرية (الديانويا)، إذ ترىٰ موضـعـاً لا عائق فيه؛ وتسـتنتج القوة الفكرية أن زواياه تساوي قائمتين، بينما يدرك الحس ذلك، وهو ملازم لها دائمـاً، لا ذاك الذي...إلخ».

وهذا هو التأويل الأمين لمقاله: قد يوجد فرق يسـير بين التعلم والتعرّف، إذ إن التعليم إنما يكون في تلك الأمور المعلومة سلفاً؛ فالمرء يتعرّف أيضـاً علىٰ تلك الأشياء التي كان يعلمها من قبل؛ ولكن قد يقع أن يتعرف

الفصل الرابع: في ماهية العلم، وماهية البرهان.

يقال فعل «عَلِمَ» علىٰ وجهين: أحدهما بالمعنىٰ الأعم، والآخر بالمعنىٰ الأخص.

فأما بالمعنىٰ الأعم، فحين نطلق اسم «العلم» علىٰ أي إدراك كان، أيًا كان نوعه، سواء انصبّ علىٰ أعراض الشيء فحسب، أو استُنبط عن طريق ضرب آخر من النظر العقلي.

وبعبارة أدق، حينما نعتقد أننا نمسك بالعلة التي بها وُجد الشيء، والتي تُدرك بوصفها هي العلة؛ ولا نرىٰ أنه يمكن أن يكون الأمر علىٰ غير ذلك: فهذا هو العلم بالمعنىٰ الأخص، البسيط، والمطلق.

والدليل علىٰ ذلك أن كل من يدّعون علمًا ما، إما يظنون أنهم حائزون علىٰ هذه الشروط، أو أنهم قد حازوها بالفعل.

وهنالك أيضًا أنماط أخرىٰ من تلك المعرفة التي تُسمىٰ بهذا الاسم علىٰ وجه الحقيقة؛ فإن إدراكات الحدود والمصادرات -والتي لا يمكن البرهنة عليها لكونها أوائل- تُسمىٰ «معارف».

المرء الآن لأول مرة علىٰ أشياء معينة، كان قد تعلمها مع ذلك من قبل؛ وهي من قبيل تلك الأشياء التي تندرج تحت كليّ ما، إلخ.

ثامسطيوس في هذا الموضع باللغة اليونانية يقول هكذا: « καὶ τὸ μανθάνειν οὐδὲν ἕτερον τοῦ γνωρίζειν »، وترجمته الأمينة هي: «والتعلّم ليس شيئًا آخراً غير المعرفة (أو التعرّف)».

ولكننا، إلخ.

وما قاله **أرسطو** بإيجاز، يبدو أن **ثامسطيوس** قد شرحه علىٰ وجهه الصحيح، كما فعل يوحنا النحوي أيضًا.

واعلم أن هناك أنماطًا أخرىٰ للمعرفة ذكر **أرسطو** أنه سيتناولها لاحقًا.

ولا ينبغي إنكار أن هذا النوع من الإدراك يندرج تحت العلم بمعناه الصحيح كنوع من أنواعه.

أما ذلك العلم الذي نحن بصدد معالجته الآن، فنسميه «البرهان».

«فالبرهانُ قياسٌ منتجٌ للعلم».

علاوة علىٰ ذلك، إذا كان من الضروري في القياس أن تكون المقدمات هي علل النتيجة، فإن من يرىٰ في نفسه أنه يعلم، يجب عليه تبعًا لذلك أن يدرك علة الشيء.

أي أن كِلا الشرطين مطلوبان في مقدمات البرهان: أن يكون لها من الفاعلية ما يُمكّنها من الاستنتاج وإجراء الاستدلال، وأن تتضمن علة الشيء المراد برهنته.

فإنه وإن كانت علة هذه النتيجة، وهي أن النار تحرق هنا، هي الرماد المتخلف عن الأمس، إلا أن الرماد لا يمكن أن يُسمىٰ علة للشيء؛ إذ لا يصح أن يكون الرماد علة للنيران، بل النيران هي علة الرماد.

أما في «البرهان»، فيُشترط كلا الأمرين: أن تكون علة النتيجة هي ذاتها علة الشيء المستنتج.

ولما كانت كل علة هي أقدم من معلولها وأعرف منه، فمن الضروري أن تكون المقدمات كذلك خاصة وأقدم وأعرف من النتيجة.

ولما كان من شأننا أن نعلم حين نتيقن بأن الأمر لا يمكن أن يكون علىٰ غير ما هو عليه، وجب من أجل ذلك اعتبار المقدمات صادقة.

فلو أنها تضمنت شيئًا من الكذب، لزم عن ذلك أن يظن العالِم بوجود ما ليس بموجود، كما لو استُنتج من مقدمات كاذبة أن القطر يشارك الضلع.

وإذا كـــان كـــل تعليم وتعلم ذهني خاضعـًا لمعرفة سابقة، فمن الضـــروري إقرار ذلك في «البرهان» أيضـًا.

ولهذا السبب، يجب التسليم بأن المقدمات أعرف من النتيجة.

بيد أن هذه المقدمات يجب أن تكون معروفة ســابقـًا ليس علىٰ وجه واحد فحسب، أي بمعرفة ما تدل عليه الأسماء، بل أيضـًا علىٰ الوجه الذي يقرر وجودها؛ إذ في هذا يكمن الحق.

ولنوجز القول فيما قررنا ضـــرورته لمقدمات البرهان، وهي: أن تكون عللاً، وأقدم، وبلا واسطة، وخاصة، وصادقة، وأعرف.

ومن الجلي أن كل برهان لا يتألف من مقدمات متقدمة فحسب، بل ومن مقدمات أولية أيضـًا.

فإذا كانت المقدمات المفترضة يمكن برهنتها عبر افتراضات أخرىٰ، فستبدو حقـًا أقدم من النتيجة، لكنها لن تكون أولية.

أما إذا كانت هناك مقدمات لا تفتقر البتة إلىٰ برهان، بل هي بذاتها موثوقة أو بينة بنفسها، فهذه يجب أن تُفهم علىٰ أنها أولية وعليا.

وهذا النوع هو ما يسميه القدمـــاء «بالصدورات» والأمثال، وهي قضايا – إن جاز القول – بلا واسطة، وبديهيات يستند إليها ما سواها وإليها تُرَدُّ [الأمور]، ومن خلالها يتمُّ إقرارُ وتأكيدُ المقدمـــات التي يتألف منها أتمُّ قياسٍ وأفضله، ولهذا السبب تُسمّىٰ «مبادئ البرهان».

وإذا ما اعتُبِرَت أيُّ قضايا أوائلَ ومتقدمةً علىٰ هـذا النحو، فمن الجليِّ أنها متقدمةٌ لا بالنسبة إلينا، بل بحسب الطبع.

فبالنسبة إلينا، تكون الجزئيات هي المتقدمة، وهي تلك التي تقع تحت الحس.

أما بالنسبة إلىٰ الطبع، فالمتقدمة هي الكليات، وهي الأبعد عن الحس.

فحتىٰ حين يُقال عنها إنهـــا «أعرف»، فإن ذلك يُردُّ إلىٰ الطبع؛ ذلك أن البرهان لا يُكيّف نفسه وفق مقتضىٰ قرائحنا، بل يلزم السبيل المستقيم نحو الحقيقة.

ولا يلتفتُ إلىٰ ما يســعنا نحن فعله، بل ينكبُّ علىٰ طبيعة الشــيء المحضــة، فيتقصّـاها ويسـتكشـفها، حتىٰ وإن كانت مجهولةً وغير منظورة بالنسـبة إلينا؛ إذ يفترق القياس العلمي عن غيره خصـوصـًا في هذا: أن تلك المقاييس الأخرىٰ يمكنها من جهة أن تُبين حقًا من كــواذب، وهو مــا يكثر وقــوعه عند الخطباء؛ ومن جهــة أخرىٰ، تُبين المتقدمات من المتأخرات، كما هو حال القيـاس المستمـد من علامة أو من تخمين.

أما البقية، فحتىٰ لو سلمنا بأنها مؤلفة من مقدمات صادقة، إلا أنها ليست مؤلفة من مقدمات خاصة، بــل تأتي علىٰ شاكلة مــا لو قرر طبيبٌ أن الجروح المستديــرة تندمل وتلتئم بصعوبة أشد لأن هذا الشكل هو أوسع الأشكال قاطبةً استيعابـًا.

فهذا الاستدلال ليس خاصـًا بالطبيب، بل بالمهندس.

وكـل هذه الأمـور يجب مراعاتها في تلك المقدمات التي تُسـاقُ في البرهان المتقن والثابت.

الفصل الخامس: ماهية المقدمة التي لا واسطة لها (المقدمة المباشرة).

تسمىٰ القضية عليا ومباشرة حين لا تكون هناك قضية أسمىٰ منها، وحين لا يستطيع أحد أن يثبتها ببرهان آخر.

وكل هذه القضايا تتألف من مركب من الكليات؛ إذ إن هناك قضايا تُنظم من المحسوسات، فقولنا «القميص أبيض» قضية مباشرة، لكنها ليست من الصنف الذي تتطلبه مبادئ البرهان، إذ يجب أن تكون هذه المبادئ كلية بالضرورة، وسنقف علىٰ علة ذلك لاحقًا.

ومن القضايا المباشرة التي تخدم البرهان، ما كان بطبيعته ضروريًا لكل من يرغب في تعلم أي شيء، بحيث يكون إدراكها وفهمها منطبعًا فيه ومتصوراً سلفًا دون تعليم؛ وهذه، كما ذكرتُ، تسمىٰ بالعلوم المتعارفة والتقريرات.

ذلك أن التصورات تنشأ وتقوىٰ، كما أن بعض الحواس تتبدل في الإنسان بطبيعتها الفطرية دون معلم، ومن دون ذلك لا يمكن فهم شيء أو استقصاؤه.

ولذلك يعرّفها **ثيوفراسطوس** قائلاً: «العلم المتعارف أو المرتبة هو نوع من اليقين أو الاقتناع، وهو علىٰ نوعين:

- أحدهما مختلط، ويختص فقط بتلك الأشياء التي تندرج تحت جنس معين، مثل قولنا: «إذا طُرحت مقادير متساوية من مقادير متساوية (فالبواقي متساوية)».

- والآخر سارٍ ومنتشر في كل جنس، مثل تلك القضايا التي يجب أن يُوضع فيها «إما الإيجاب أو السلب»، أي أنه من بين أمرين متقابلين يجب بالضرورة أن يصدق أحدهما».

إنَّ إدراك هذه الأمور يبدو فطريا ومشتركا بين جميع الناس علىٰ السواء. ومن هذا المنطلق سميت بالبديهيات، وهو اسم جديرة به؛ فإن تلك المبادئ التي يستخدم فعلها إما في كل الأشياء مطلقا، أو في تلك التي تنتمي إلىٰ نوع واحد بوجه خاص، تعد دون ريب أهلا لأن تصدق غاية التصديق، وأن تتبوأ المقام الأسمىٰ بين القضايا التي وضعت فيها.

وهذا نوع واحد من أنواع القضايا المباشرة.

أما النوع الآخر فيسمىٰ «الوضع»: وهو ما لا يمكن إثباته بأي برهان آخر، ومع ذلك، لا يلزم المتعلم تقديم معرفة سابقة به، بل يتلقاه عن المعلم.

وينقسم «الوضع» إلىٰ نوعين آخرين:

١. «الحد»

٢. و «المصادرة».

فالحد قول لا نقول فيه إن الشيء موجود أو غير موجود، بل نبين فيه فقط ماهية كيان الشيء.

ومع أنه قد يتبع ذلك أن يكون الشيء الذي نورد حده موجودا، إلا أننا عند التعريف لا نهدف إلىٰ هذا بوجه أصيل؛ إذ إن كون الشيء موجودا هو أمر يقع «بالعرض»، أما ما يعبر عنه الحد «بذاته» فهو ماهية الشيء.

علاوة علىٰ ذلك، يجب معرفة الحدود بمفردها.

ومن ثم، ثمة جدل حول ما إذا كان أي حد يمكن اعتباره قضية.

ولعمري، لا يبدو الأمر كذلك؛ إذ ينبغي للحد أن يطابق ويناظر الاسم الذي يعرفه .وإلا، فإن **أرسطو** يشهد لنا بوضوح في ذلك الموضع قائلا: «إن الحد لا يتضمن أن الشيء موجود أو غير موجود».

وعلىٰ النقيض، إذا لم يكن قضية، فلماذا يساق كنوع من أنواع القضايا المباشرة؟ لكنني أترك هذا ليزنه غيري ويشرحه.

أما بالنسبة لي، فيكفيني أن أكون قد نبهت إليه في معرض الحديث وأشرت إلىٰ موضعه.

إذن، وكما قلت، ينقسم «الوضع» إلىٰ نوعين: «الحد» و«المصادرة».

ويشترك في كل «مصادرة» أولا، أنها لا تقع للإنسان بطبيعته، بل ينقشها الصانع والمتلقي؛ ثم إنها تقدم بصيغة قضية.

فمن الواضح أن كل ما يوضع علىٰ سبيل المصادرة، يثبت فيه دائما إما أنه كائن أو غير كائن.

ومن هذا القبيل قولنا: «الحركة موجودة»؛ و «لا شيء يخلق من العدم»؛ و«يمكن رسم خط مستقيم من أي نقطة إلىٰ أي نقطة أخرىٰ».

ونسمي هذه الأمور «مصادرات» بوجه خاص حين تكون واضحة لنا بذاتها، أو عندما نقر بها ونصدق عليها بسهولة بمجرد تعلمها.

أما تلك التي لا تكون جلية بنفس القدر، فتسمىٰ «مطالب» أو «مسائل» كما هو الحال عند المهندسين، في قولهم إن الخطوط التي ترسم من زوايا أصغر تكون متقاربة.

وهذه تسمىٰ ببساطة وبالمعنىٰ الدقيق «مطالب» و«مصادرات».

بيد أن هناك نوعا آخر من المطالب والمصادرات، وهي التي ليست مباشرة ولا تفتقر إلىٰ القوة الملزمة للبرهان.

والتي، إذا ما أقامها أحدهم في شكل «قياس بغير بيان، فلن تُسَمَّىٰ فروضاً ولا مصادرات عند سائر الناس وعلىٰ الإطلاق، بل فقط عند ذلك الذي قررها وسلّم بها.

أما البراهين فلا تقوم علىٰ مثل هذه، بل علىٰ أشياء أسبق، ويقينية، ومسلَّم بها.

ما هي المقدمة المباشرة التي تليق بالبرهان، وما هو «الوضع»، وما هو «الفرض»، وما هي «المصادرة»؛ هذه هي الأمور التي قد عالجناها الآن.(١)

(١) هذا الفصل مليء بالغموض وقد أورث أصحابنا عناءً شديداً.

بيد أن السبب يبدو أنه رغب في حله بطريقة ما في تلك الكلمات التي سبقت للتو، وإن كان قد وراه.

الفصل السادس: في وجوب كون التصديق بالمقدمات آكد منه بالنتيجة.

لنتأمل الآن فيما إذا كانت تلك الخصائص التي نعزوها إلىٰ مبادئ البراهين قد أُسندت إليها بحق أم بباطل.

وسيتم ذلك علىٰ أنجع وجه إذا ما راجعناها واحدة تلو الأخرىٰ من البداية.

لقد قلنا إن المأخوذات في البراهين تُعتبر أعرف من النتيجة، وهذا ليس بغير حق، إذ من خلالها يتعين علينا معرفة النتيجة والتصديق بها.

ذلك لأنه دائمًا ما يكون الشيء الذي يُنسب إلىٰ أشياء كثيرة، بحيث يُنسب إلىٰ الواحد منها بتوسط الآخر، منتميًا بالضرورة بدرجة آكد إلىٰ ذلك الذي كان واسطةً لإفاضته علىٰ الآخر.

فإذا كانت النتائج تُصدَّق وتُعرف بواسطة المقدمات، فمن غير الشك إذن أنه يجب أن تكون المقدمات أكثر تصديقًا ومعرفة.

فإن من يحب معلمًا لأجل تلميذه، فلا بد بلا ريب أن يحب التلميذ نفسه أكثر.

وهكذا، فإن تلك المقدمات هي بالضرورة أعرف: وتكون أحيانًا هي كل التي يتألف منها القياس، وأحيانًا ليس كلها، بل مقدمات بعينها علىٰ الإطلاق.

ثمة، علاوة علىٰ ذلك، أمورٌ لا نستعملها إلا إذا بُرهن عليها بغيرها، لكونها ليست جليّةً غاية الجلاء.

أما إذا كانت المقدمة، لا النتيجة، هي الأعرف، فسيُسلَّم بأحد أمرين: إما أننا نعرفها بالبرهان، أو أننا في معرفتنا بها نكون أحسن حالاً وأوفر عُدةً مما نكون عليه حين نعرف شيئًا عن طريق البرهان.

وعلىٰ هذا النحو يكون الحال في «الأصــول الموضــوعة» (المبادئ المتعارفة) والقضايا الأولىٰ.

بيـــد أنه لا يجب التسليم بأن المقدمات أوثق تصديقًا من النتيجة فحسب، بل يجب أيضـًا ألا يكون شـيء مما هو متضـمن بوصـفه نقيضـًا للمقدمات بأوثق منها تصديقًا.

فإذا كنت لا تصدق بالمقدمات أكثر من نقيضها، فلن تصدق بالنتيجة أيضًا أكثر من نقيضها.

وبذلك قد يتأتىٰ الاعتقاد بأن ما تم استنتاجه يمكن أن يكون علىٰ غير ما هو عليه؛ ومن ثم يظهر أن العلم بالتأليف (النظم البرهاني) ليس ثابتًا لا يتغير.

الفصل السابع: في أنه ليس كل شيء يُعرف بالبرهان، ولا بالدَّور.

غير أن هناك من يسيئون استخدام ما قلناه حقـًا، فيرومون إبطال البرهان بالكلية.

فنحن نرىٰ أنه إذا وُجد برهانٌ ما، فيجب أن تكون مقدماته أعرف من النتيجة.

أما هـم فـلا يبدو لهم الأمر كذلك، بـل يقضون بأنه لا يمكننا معرفـة شيء إلا ما عُرف بالبرهان.

ومن ثم، فهم لا يسـلمون بأن المقدمات أعرف، ما لم يُضَـف إليها وثاقة ضـياء البرهان.

لكن إن وجب البرهنة علىٰ المقدمات بغيرها، وهذه بغيرها علىٰ الدوام، فإما أن يذهب البحث إلىٰ ما لا نهاية، واللانهايات لا يمكن قطعها؛ وإما، إذا ما كللت من العملية فتوقفت، فلا ريب أنك ستترك مجهولاً - علىٰ الأقل - تلك الأمور التي كففت عن البرهنة عليها بسبب الكلال.

ولكن، مَن عساه يدرك شيئـًا انطلاقـًا من مبادئ مجهولة؟ فما دامت مبادئ الأمور مجهولة، فلا يمكن معرفة تلك الأشياء التي تتحدر من هذه المبادئ، إلا ربما عن طريق الفرض، أي من خلال افتراضها والتسليم بها.

وحقـًا إن هذا القول الأخير هو الأصدق؛ وهو أنه متىٰ كانت المتقدمات مجهولة، استحال إدراك المتأخرات.

بيد أن الزعم الآخر مجانف للصواب، وهو القول بأنه لا يمكن معرفة شيء إلا ما عُرف بالبرهان.

فثمة أشياء كثيرة جداً هي معلومة ومع ذلك لا تقبل البرهان.

وجليّ أن الخطأ ذاته يقع فيه مَن يقولون إن لا شـــيء يُعرف، ومَن يزعمون أن كل الأشياء تُعرف بالبرهان.

ولكن، كما هو معلوم تماماً أن الجزء الأكبر من هـذه الأشيـاء هو من النوع الذي يتطلب تصديقاً ودليلاً من مصدر آخر، فإنه يظهر بجلاء، مع ذلك، أن أشياء كثيرة جداً يتم إدراكها واستقصـاؤها من ذاتها، بل وبدرجة أكبر من تلك التي تُضـاف تحت توثيق غيرها.

إن مبـادئ البرهان لا يمكن أن تكون هي ذاتها براهين، بـل هي قضايا لا ريب فيها ومباشرة، وجليّة بنورها الخاص.

والعقل هو الهادي في هذه المبادئ، فهو الذي يدرك الحدود في تركيبها الذي نتصور من خلاله البديهيات والمصادرات.

وهذا القول خيرٌ مما يُســلم به: من أن كل الأشـياء المعلومة يجب أن تُطلب بالبرهان.

وإلا، فإنهـم بينمـا يتجنبون ذلك التسلسل اللانهائي، يقعـون في البرهـان الدوري والمتبادل.

ولكن هذا ليس إلا تغطية لخطأ بخطأ آخر.

فبهـذه الطريقـة، حينمـا يتخـذون تلـك الأمور التي يظنون بها صــون البرهـان، يضطرون - بما لا يقل عن ذلك - إلىٰ الإقرار بأن البرهان قد تقوض.

فإذا وجب أن يتألف البرهان من متقدمات وأعرف، وكان من المستحيل أن تكون الأشياء ذاتها متقدمة ومتأخرة بالنسبة للشيء نفسه، فإنه لا يمكن بأي حال من الأحوال البرهنة علىٰ أي شيء بطريق الدور.

فالبرهان الدوري هو الذي نعيد فيه البناء إلىٰ الوراء، من خلال تلك الأشـياء ذاتها التي استعملناها للبرهنة علىٰ أشياء أخرىٰ.

وقد يحدث فعلاً أن يُعد الشيء نفسه متقدمـًا ومتأخراً بالنسبة للشيء نفسه، ولكن ليس في آن واحد وبقـــول واحد، بل بوجوه شتىٰ: كأن يقـــال إن بعضها منسوب إلينا، والبعض الآخر منسوب إلىٰ الطبيعة.

لكن البرهان يطلب دائمـًا المتقدمات التي هي متقدمة بحسب الطبيعة.

فإذا ما نُسـج برهان ما من متقدمات بحسـبنا نحن، فإنه قد يُسـمىٰ برهانـًا، ولكن ليس بالإطلاق، بل هو برهان بالنسبة إلينا.

ولا يقتصر إبطال البرهان الدوري علىٰ هذا الاستدلال فحسب، بل يمتد ليشمل ما يترتب عليه من نتيجة مضحكة؛ ألا وهي: «أ موجودة، إذا كانت أ موجودة».

فإنـــه إذا استُدل بـــ (أ) علىٰ (ب)، وأُثبتت (ج) عن طريق (ب)، ثم أُكّدت (أ) بدورها عن طريق (ج)، فمن الجلي أن (أ) قد بُرهن عليها بـ (أ).

إذ يبدو أن القول يرتد وينكفئ إلىٰ المبدأ الذي انطلق منه.

ولكن لا شيء يُبرهن عليه بهذا الدور، كما أن المسألة المفسرة تظل مستغلقة.

وثمة مفاسـد أخرىٰ كثيرة تترتب علىٰ ذلك، كنـــا قد جمعناها في **شـروحنا علىٰ «القياس»**.

لذا، ينبغي إحالة من يبتغي معرفة هذه الأمور بدقة أكبر إلىٰ هناك.

ولسنا بحاجة لإعادتها هنا، بل لعلنا قد أسـهبنا بأكثر مما تقتضيه المنفعة، وخارج حدود موضوع البحث.

الفصل الثامن: في وجوب كون مقدمات البرهان ضرورية.

فلنعد إذن إلىٰ حيث انصرفنا.

لقد قلنا آنفـًا إن مقدمات العلم يجب أن تكون صادقة؛ وليس مجرد صدق بسيط، بل بحيث لا يمكن أن تكون بخلاف ما هي عليه.

وهذا لا يعني شيئـًا سوىٰ جعل المقدمات ضرورية، وذلك بأصوب استدلال.

فبما أن ما يُقبل تصديقه عن طريق البرهان هو ضروري؛ ويُسمىٰ ضروريـًا في صناعة البرهان ما لا يمكن أن يكون بخلاف ذلك؛ وهذا بدوره لا يُعرف من وجه آخر سوىٰ البرهان والقياس العلمي: فمما لا ريب فيه أنه لا بد من مقدمات ضرورية يتم من خلالها ذلك.[1]

---

(١) هذا الاستدلال لا يخلو من غموض.

ويبدو أن قوته، كما يقول **يحيىٰ النحوي** في هذا الموضع، مستمدة من مبدأ معين هو مع ذلك مشكوك فيه تمامًا، وإن كان هو نفسه يؤكد أن **أرسطو** قد تركه كأمر معلوم؛ وهذا المبدأ هو أنه لا يمكن استنتاج شيء ضروري من مقدمات غير ضرورية.

الفصل التاسع: في معنىٰ «المقول علىٰ الكل» (**dici de omni**).

بعد ذلك، يجب تعداد المســائل المتعلقة بالبرهان، واســتنباط منهج يمكننا من خلاله استيفاء تلك المقدمات التي تتلاءم مع هذا النوع من المسائل.

لكن الابتداء يقع من القول في القضايا، إذ منها ينهض القياس.

ولما كانت كل قضــية، إذن، تتركب من موضــوع ومحمول ما، وجب أن نعلم أن المحمول في القضــايا البرهانية لا ينبغي أن يقال أو يُســند إلىٰ الموضــوع علىٰ أي نحو كان، بل «بذاته».

وأما ماهية هذا الذي نسميه «بذاته»، فستبين حالًا.

بيد أنه يجب أولًا معرفة ما يعنيه الحمل «علىٰ الكل»؛ إذ بغير هذا، لا يمكن إيضاح لفظ «بذاته» إيضاحًا كافيًا.

والحمل «علىٰ الكل» لا يعني أن يكون المحمول في بعضٍ دون بعض، أو أن يكون موجودًا تارة ومعدومًا تارة أخرىٰ؛ إذ إن هذا النوع يختلف عما ورد ذكره في كتب «القياس».

فهناك كان يسمىٰ «علىٰ الكل» ما قيل إنه في الكل لا علىٰ الدوام، بل في وقت ما.

أما هنا، فيجب أن يُفهم «علىٰ الكل» علىٰ نحو آخر، وهو المحمول الذي يتم إيجابه.

مثال ذلك: «الحيوان يقال علىٰ كل إنسان».

فكل من صدق عليه أنه إنسان، صدق عليه أيضًا الشيء الآخر وهو «حيوان».

وإذا صدق أحدهما الآن، وجب بالضرورة أن يصدق الآخر أيضًا.

وكون هذا هو المراد بما يسمىٰ «علىٰ الكل» يظهر جليًا من الحجة القائلة إن الذين يرومون الإتيان بالاستقراء ونقض هذا الصنف، جرت عادتهم علىٰ إثبات أحد أمرين:

١. إما أنه ليس بموجود لفرد ما،

٢. أو أنه ليس بموجود في وقت ما.

وهذا هو ما يسمىٰ «المقول علىٰ الكل» أو «علىٰ الجملة».

الفصل العاشر: في ماهية الحمل بالذات.

يُرىٰ أن المحمولات بالذات هي تلك الأشياء التي تُحمل علىٰ الموضوع – علىٰ نحو ما يقال إنها محمولة علىٰ الكل – بوصفها داخلة في ماهية الشيء (ذات الشيء)، كما يُحمل «الحيوان» علىٰ الإنسان، و«الشجر» علىٰ شجر الدلب، و«الخط» علىٰ المثلث.

فالمثلث هو ما يحيط به ثلاثة خطوط مستقيمة.

وعلاوة علىٰ ذلك، ليس كل ما يُحمل علىٰ الكل يُحمل بالذات؛ فإن «الأبيض» يُحمل علىٰ كل بجعة، لأن البياض يوجد دائماً وفي كل بجعة، ومع ذلك فليس البياض داخلاً في ماهية كونها بجعة.

وهذا النمط هو أحد الأنماط التي يُقال إنها تُحمل بالذات، واستخدامه في «البرهان» هو الأوَّليُّ والأعظم.

وفي النمط الثاني، يُقال إن الأعراض التي تُؤخذ موضوعاتها في تعريفاتها توجد بالذات في تلك الموضوعات المأخوذة في التعريف والمبينة لماهيتها.

ومن ثم، فإن «الفطس» موجود بالذات في الأنف، لأن تعريف «الأفطس» هو تقعر الأنف.

وكذلك يوجد «الخط» بالذات في الاستقامة؛ لأنه يُستخدم في تعريفها؛ إذ ليست الاستقامة سوىٰ تلك الهيئة التي تكون بها النقط علىٰ الخط مستوية وغير منحنية.

و«الفردية» توجد في العدد؛ فما «الفرد» إلا عدد ينقسم إلىٰ أجزاء غير متساوية؟

وفي النفس أيضـًا توجد الفضـائل، إذ يُضـاف دائمـًا في تعريفاتها إما جزء من النفس أو قوة من قواها.

والوجه الثالث لما يوجـد بالذات يختص بالأعـراض التي توجد في موضوعاتها علىٰ نحوٍ لا تتقدمها فيه موضوعات أخرىٰ، كاللون في السطح.

وبناءً علىٰ ذلك، فإن مـا يُحمل علىٰ أي شيء وفق هذه الأنمـاط الثلاثة، يُقال إنه محمول «بالذات».

وهناك أيضـًا نمط رابع لهذا اللفظ «بالذات»، لا يتعلق بالأشـياء التي تُحمل علىٰ غيرها، بل بتلك التي لا توجد بغيرها ولا هي محتواة في غيرها؛ وهذه هي الجواهر الفردية: كالياس، وسقراط، وأفلاطون.

هنالك أيضـًا علل «بالذات»، وهي علل ليسـت بالعرض، ولا بالبخت، كما لو أبرقت السماء وأنا أمشي؛ فالسماء لم تبرق لأنني كنت أمشي، بل اتفق ذلك اتفاقـًا.

وكذلك إذا عثر امرؤ علىٰ كنز وهو يحفر؛ فإنـه لم يحفر لأجل أن يجد كنزاً، وإنما وقع ذلك وقوعـًا.

أما إذا مات سـقراط وأنت تشـاهده، فلا نقول إن هذا قد حدث اتفاقـًا؛ لأن ذلك القتل هو علة الموت «بالذات».[1]

---

(١) يُعدِّد **ثامسطيوس** خمسة وجوه يمكن من خلالها القول بأنَّ الشيء هو «بذاته».

إلا أنَّ الآخرين جميعـًا، وبصرف النظر عن هذا ثالثـًا، لا يُبين إلا أربعة.

وفي المقالة الثانية مـن كتـاب «النفس» أيضـًا، الفصل الثاني والعشرون، يذكر هذا الوجه الثالث «بالذات»؛ ويمكنك قراءة علة ذلك هناك.

وإنما المعنيان الأولان فقط مما يقال «بالذات» هما اللذان يخصان «البرهان».

الفصل الحادي عشر: أي الوجوه من تلك التي تُقال «بالذات» تنتمي إلىٰ البرهان.

وهكذا، فإن هذه المعاني الأخيرة لما أسـميناه «بالذات» قد أُضـيفت علىٰ سـبيل التوسع والتنميق.

غير أنه من الجلي أن الوجهين الأولين يقومان علىٰ الضـروريات؛ إذ لا يمكن للأمور التي تُذكر في حدود الأسـماء، وفيما هو كنه وجود الشـيء، ألا تكون موجودة؛ ولا تلك الأمور التي تكون خاضعة للأعراض التي تُلحق بحدودها.

بيد أنه يمكن الإدراك بغير استدلال أن تلك الأشياء التي تُوضع في حدود الأسماء هي من قبيل الضرورة.

أما الأمر الآخر ففيه موضع خلاف: وهو ما إذا كانت الأعراض في ذاتها ضرورية، تلك التي لا يمكن تعريف جوهرها دون موضوعها.

غير أن هذا سـيغدو أسـهل فهمـًا وإدراكـًا، إذا ما حللنا أولاً بعض المسـائل التي يبدو أنها تتصل بهذا الشأن.

فلا يمكن لعرضٍ كهذا، إذن، أن يوجد بطبيعته في كل فرد من أفراد نوع ما.

إذ ليس «الفطس» موجوداً في كل أنف، ولا «الزوجية» في كل عدد.

ويترتـب علىٰ ذلـك أنـه يسـوغ القول، دون مجازفة في التعبير، إن الفطس ليس بالضـرورة في الأنف، ولا الزوجية في العدد؛ وهذا أصـدق ما يقال إذا ما أخذ المرء هذه الأعراض آحاداً.

ولكن إذا كـــان القول في الأعراض جاريـاً بحيث تتقابل معها أضدادها؛ كالزوجية مع الفردية، والفطس مـع القنا، والمفردات مع المفردات؛ فحينئذٍ يكـون أحد الضدين ضروريـاً محمولاً علىٰ الموضوع.

فكل عددٍ إما زوجٌ وإما فرد، وكل خطٍّ إما منحنٍ وإما مستقيم.

ومن ثَمَّ، فإنَّ سلب أحدهما هو إيجابٌ للآخر؛ إذ إنَّ العدد الذي يُقال عنه إنه ليس فرداً يُدرك في الحال أنه زوج، والأنف الذي ليس مسـتقيمـاً ولا أقنىٰ يُفهم فوراً أنه أفطس.

وهناك أيضـاً بعض [المحمولات] التي يقوم تضـادها علىٰ أكثر من طرفين؛ وهذه هي التي تختلف فيما بينها بالزيادة والنقصان، إذ يُتبين في هذه وجودُ وسطٍ أيضـاً.

ولما كان الإيجاب أو السـلب صـادقـاً علىٰ كل شـيء، وكان سـلبُ مثل هذه الأعراض يضـعُ الآخر في موضـوعٍ ملائمٍ ومتعين، فإنه لمن الجليِّ أنَّ واحداً من هذه يكون بالضرورة في كل ما يشترك في طبيعة جنس الموضوع.

لقد جرىٰ الآن تعريف ما يعنيه القول «علىٰ الكل»، وما يعنيه القول «بذاته».

الفصل الثاني عشر: في ماهية ما يقال علىٰ نحو كلي.

ولنتناول الآن «الكلي».

إنني أسمي «كليًا» ما يقال علىٰ الكل، وبالذات، ومن حيث هو هو.

ومن ثَمَّ، فإذا كان الشيء «بالذات»، فلا يلزم من ذلك مباشرة أن يكون «كليًا» أيضًا.

ذلك لأن الوجه الثاني من تلك الأشياء التي تقال «بالذات»، والوجهين التاليين له، لا يمكن أن تكون «كلية».

فليس بالضرورة لأن الشيء يقال علىٰ الكل أن يكون بالتبعية كليًا.

إذ يُحمل لفظ «أبيض» علىٰ كل بجعة، و«أسود» علىٰ كل غراب، ومع ذلك لا يكون الحمل كليًا، لأنه ليس «بالذات».

إذن، يجب أن يتوفر كلا الأمرين في تلك الأشياء التي تُحمل علىٰ نحو كلي: أن تكون «بالذات»، وأن تُحمل من حيث هي هي.

ويجب أن نُدرك هذين الأمرين في هذا الموضع علىٰ أنهما شيء واحد؛ ذلك لأن أحدهما متوافق ومتصل بالآخر لدرجة أنه لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر.

مثال ذلك: أن الطول موجود للخط بذاته، لأنه يؤخذ في حده؛ وهو موجود فيه أيضًا من حيث هو هو.

وكذلك الاستقامة موجودة في الخط بذاتها ومن حيث هو هو؛ إذ لا يمكن تحديد الاستقامة دون الخط.

ولكنني أتساءل عما إذا كانت جميع الأشياء التي تُتمم حد أي شيء تُحمل كليـًا، كالأجناس والفصول، التي يُقال إنها تُحمل «علىٰ الكل» و«بذاتها».

فإذا أردنا تقديم أدق تعريف لـــ «الكلي»، وجب علينا ألا نكتفي بقولنا إنه يقال «بذاته» و«علىٰ الكل»، بل يجب أن نضيف أنه يوجد لهذا الشيء أولاً ولا لشيء آخر قبله.

ومثاله: أن «مساواة الزوايا لقائمتين» توجد للمثلث أولاً؛ فهذا العَرَض الذاتي موجود في المثلث بذاته وفي كل مثلث، إذ إنه بفضل ماهيته يوجد له أولاً.

وبناءً عليه، فإن مساواة الزوايا لقائمتين ليس كليـًا في «الشكل»، لأنه لا يوجد في كل شكل؛ إذ هو غير موجود في الشكل الرباعي.

كما أنه لا يوجد للمثلث مختلف الأضلاع بوصفه كليـًا، فبالرغم من وجوده في كل مثلث مختلف الأضلاع، وفي كل متساوي الأضلاع، وفي كل متساوي الساقين، إلا أنه لا يوجد فيها كأوليات، بل يوجد فيها بالاشتراك في «المثلث» المتقدم عليها.

فما وجد في الكل وكان أولاً، قيل إنه موجود «كليـًا».

ومن هذا النوع من الأعراض الذاتية أو الكليات يتألف البرهان، وإن كان البرهان يمد استخدامه أيضـًا ليشمل تلك الأشياء التي تندرج تحت الكلي.

فإن من يبرهن علىٰ أن المثلث يحتوي علىٰ قائمتين، يبرهن ضمنـًا علىٰ أن المثلث متساوي الساقين يحتوي أيضـًا علىٰ قائمتين.

ومع ذلك، فإن المهندس لا يقيم بيانه علىٰ متساوي الساقين، بل علىٰ المثلث بوجه عام.

ولا أريد أن يرتــدع أحد بهذا المثال، إذ يجب أن يكــون الكلي مكافئًا للموضوع ومنعكسًا معه.

ويجــوز أن نعلم أن الأجناس، وإن كانت تنبسط منتشرةً في أنــواع كثيرة، إلا أنها توجد كليًا لفصولها القريبة؛ وكذلك توجد الفصول للأنواع.

وإلا، فإن جحد المرء ذلك، فسيُضطر إلىٰ الإقرار بأن البرهان لا يتعلق إلا بالحدود.[1]

(١) يبدو هذا الفصل للكثيرين زاخراً بالصعوبات.

فأولاً، لا أرىٰ سببًا يمنع أن يكون النمط الثاني مما يقال «بالذات» كليًا أيضًا؛ ذلك أن الأمثلة المشروحة هي في معظمها مما يقال «بالذات» في النمط الثاني.

كما يبدو لي أن **ثامسطيوس** يقــول أشياء تتناقض فيما بينها، ففي البداية، أنكــر أن يكون كل ما هو «بالذات» كليًا علىٰ الفور؛ ومع ذلك، يبدو بعد ذلك وكأنه يريد أن يُفهم قوله «بالذات» و«من حيث هو هو» علىٰ أنهما شيء واحد.

وهنا يُلاحظ أن ثاوفراسطس، كما يروي يحيىٰ النحوي، قال إن «بالذات» أعم مما هو «من حيث هو هو».

وهذه الأمور التي يؤكدها **ثامسطيوس** هنا هي أيضًا موضع ريبة كبيرة؛ فإنه يترتب عليها مباشرةً أن الجنس يُحمل بالذات علىٰ الفصول القريبة، وهو أمر يرفضه الجميع، إذ يبدو أن **أرسطو** قد علّم خلاف ذلك في المقالة السابعة من الفلسفة الأولىٰ.

الفصل الثالث عشر: في كيفية وقوع الغلط في البرهان فيما يخص الكلي.

يجب ألا يُغفل البتة عن أن الغلط كثيراً ما يقع فيما يتعلق بالكلي.

فإنه كثيراً ما يحدث، تارةً ألا يعتقد الذين يبرهنون أنهم يبرهنون؛ وتارةً أخرىٰ، علىٰ العكس من ذلك، أن يظن الذين لا يبرهنون أنهم فاعلون ذلك.

وثمة ثلاثة أسباب معروفة لهذا الوهم.

- الأول هو عندما يكون الشيء الذي نبرهن عليه شيئًا مفرداً وجزئيًا، كالشمس والقمر والعالم.

ولما لم يكن هناك ما هو أعلىٰ من هذه الأشياء أو مشتركًا بينها، بل هي مجرد آحاد، إذ لا توجد إلا شمس واحدة، وقمر واحد، وأرض واحدة، وسماء واحدة.

فكلما عقدنا برهانًا ما يتعلق بهذه الأشياء، كالأرض بأنها موضوعة في وسط الفلك، أو السماء بأنها تدور؛ فإنا نبدو حينئذٍ وكأننا برهنا علىٰ ما هو كلي.

فهل ثمة من يجهل أن هذه الأشياء، لكونها مفردات وجزئيات، لا يمكن أن يُصاغ فيها برهان؟ فإننا لا نبرهن عن الشمس، من حيث هي واحدة، أن كسوفها يحدث بتوسط القمر، بل بأسلوب يجعلنا، حتىٰ لو كان هناك شموس كثيرة، نبدو وكأننا قد أثبتنا وبرهنا علىٰ الأمر نفسه.

مثال ذلك: لو لم يوجد من المثلثات إلا المثلث متساوي الساقين، وبرهنا أنه يحتوي علىٰ زوايا مساوية لقائمتين، لما كان لكونه متساوي الساقين أثر في الأمر؛ بل لتعلق الأمر بكونه مثلثًا، حتىٰ لو سُلم بأن متساوي الساقين وحده هو الموضوع.

وهكذا، حين نثبت أن الشمس أعظم من الأرض، فإننا لا نثبت ذلك من حيث هي واحدة، بل من حيث هي شمس؛ ومن ثم، يجب بالضرورة أن يُحال البرهان لا إلىٰ هذه الشمس بعينها، بل إلىٰ كل شمس، لو أن شموسـًا كثيرة أشرقت في العالم.

ولهذا، عندمـــا تنحصـر الاسـتدلالات في الجزئيات، يجب أن نتنبه إلىٰ أن الأمر يُفهم علىٰ أنه مُسـتنتج ومُبرهن ليس بخصـوص الجزئيات، بل بخصـوص الكلي الذي يتصوره العقل.

- والسـبب الآخر للمغالطة هو عندما تجتمع أنواع متباينة تمامًا في قياس واحد، لكن الأمر الذي تجتمع فيه لا اسم له.

فهي تختلف في فصول الأنواع: كالعدد، والمقدار، والزمان.

لكنها تجتمع في هـــذا: أنه كما أن أربعة أعداد متناسبة، عند تبديل الحدود، تتوافق بنفس النسب، فكذلك الحال في أربعة مقادير وأربعة أزمنة.

والحال أن البرهان جرت العادة أن يُقام علىٰ كل منها علىٰ حدة، لأن الشـــيء المشترك لا اسم له، ولا توجد طبيعة أعلىٰ من العدد والمقدار والزمان يمكن أن يُبرهن من خلالها علىٰ تلك الصفة الكلية.

ومن الصحيح بوجه عام أن الأشياء التي تكون متناسبة بحيث تتفق بنفس النسب عند تبديل الترتيب؛ ولكن نظراً لعدم إمكانية إيراد اسم مشترك ومحدد لهذا الشيء، فإن البرهـان الواحد ينحل إلىٰ براهين متعددة، وهكـذا يبدو وكأنه قد بُرهن علىٰ الجزئيـات علىٰ نحو كلي، بينما الأمر في الواقع خلاف ذلك؛ لأن لا العدد بما هو عدد، ولا المقدار بما هو مقدار، ولا الزمان من حيث هو زمان، يكفي لتلك البراهين.

وبقياس مماثل، تنشأ الأباطيل إذا ما أُثبت علىٰ حدة أن للمثلث مختلف الأضلاع زاويتين قائمتين، وعلىٰ حدة لمتساوي الساقين، وعلىٰ حدة لمتساوي الأضلاع.

ولما كان في هذه الحالات يوجد شيء مسمىٰ باسم مشترك، وهو «المثلث»، فليس من السهل الوقوع في الخديعة؛ أما في الحالات التي لا يوجد فيها ذلك، فالخديعة سهلة.

- والسبب الثالث للخطأ هو عندما يعتقد من يبرهن علىٰ وجود شيء في كل حالة، أنه قد برهن عليه علىٰ نحو كلي.

فعلىٰ سبيل المثال: يثبت المهندس أنه إذا سقط خط مستقيم علىٰ خطين مستقيمين وصنع زاوية قائمة علىٰ كلا الجانبين، فإن هذين الخطين المستقيمين لن يلتقيا أبدًا.

وهذا ينطبق علىٰ جميع الخطوط التي تصنع زوايا قائمة.

ومع ذلك، ليس هذا هو السبب الأول وبالطريقة التي تجعلها متباعدة؛ لأنه، حتىٰ لو لم تكن كل زاوية قائمة، بل كانت الزاويتان اللتان تجتمعان معًا مساويتين لزاويتين قائمتين، فإنه يثبت مع ذلك أنهما متوازيان بالقدر نفسه.

لذلك، فإن ذلك البرهان الذي يؤكد أن الخطين المستقيمين لا يلتقيان، يُتصور أولاً وعلىٰ نحو كلي.

أما الذي يبرهن علىٰ أن أيًا من الزاويتين قائمة، فلا يخلص إلىٰ نتيجة كلية، بل فقط إلىٰ نتيجة تنطبق علىٰ الجميع.

ولكن من خلال هذا التمييز، يُفهم ما إذا كان البرهان قد أقيم علىٰ الجميع أم علىٰ نحو كلي.

ولكن سيظهر بوضوح أنه لو كان الأمر في المثلث هو نفسه في متساوي الساقين، تماماً كما هو الحال في «الثوب» و«الورم»، فإن من يبيّن أن لمتساوي الساقين زاويتين قائمتين، يكون قد عرف الصفة الكلية.

فبالرغم من أن أي مثلث متساوي الساقين له زاويتان قائمتان لكونه مثلثًا، إلا أنه بموجب ذلك الافتراض يُسلّم بأنه مثلث ومتساوي الساقين في آن واحد.

ولكن إذا لم يكن الأمر هو نفسه، بل كان غيره، وكان يشترك في تلك الصفة لا بوصفه متساوي الساقين، بل بوصفه مثلثًا، فإن الذين يظنون أن البرهان قد أقيم علىٰ متساوي الساقين بما هو متساوي الساقين، يجهلون حتمًا أن هذه الصفة كلية.

ولكني أسأل بأي قياس يمكننا البحث عما إذا كانت الزاويتان القائمتان تخصانه بما هو متساوي الساقين، أم بما هو مثلث.

فهذا وحده هو ما يتبقىٰ لنا ذكره حاليًا.

وبناءً عليه، فإن الصفة الكلية توجد في ذلك الشيء الذي، إذا ما رُفع (باعتباره الأول بين ما هو موجود فيه بذاته)، فإن المحمول يُرفع مباشرة.

مثال ذلك: أن هذا المثلث تجتمع فيه كل هذه الأوصاف: كونه نحاسيًا، وكونه متساوي الساقين، وكونه مثلثًا، وكونه شكلاً، وكونه محاطًا بخطوط.

والسؤال هو: بأي من هذه الأوصاف المذكورة آنفاً تُحمل هذه «الخاصة» (العَرَض الذاتي) – وهي مساواة زواياه لقائمتين – علىٰ المثلث؟ ارفع صفة «النحاسي»: فهل تفقد بذلك مساواة الزوايا لقائمتين؟ كلا البتة.

ارفع صفة «متساوي الساقين»: ستظل الزوايا مساوية لقائمتين.

ارفع صفة «المثلث»: هنا يجب بالضرورة أن يُرفع «المحمول»؛ إذ لا يمكن لأي مثلث أن يمتلك مساواة الزوايا لقائمتين إذا كفَّ عن كونه مثلثًا.

ولكن قد يقول قائل: إنه يلزم عن هذا الاستدلال أن هذه «الخاصة» تنتمي إلىٰ «الشكل» أو «السطح» أو «النهايات» (الأطراف)؛ لأنه إذا رُفع الشكل، أو السطح، أو النهايات، ألا يجب بالضرورة رفع مساواة الزوايا لقائمتين؟ غير أني أقرُّ بأنه برفع «الشكل» و«السطح» و«الحدود»، ستنتفي تلك «الخاصة» أيضًا؛ ولكن ليس لكونها شكلاً أو سطحًا أو حدودًا، بل لأنه برفع هذه الأمور، يُرفع «المثلث» بالضرورة.

فلو أمكن للمثلث أن يظل قائمًا بذاته دون شكل أو حدود أو سطح، لظلَّ محتفظًا بمساواة زواياه لقائمتين حتىٰ بعد رفع تلك الأمور؛ ولكن هذا مستحيل.

فتأمل الأمر إذن علىٰ هذا النحو: مع بقاء «الشكل» و«الاستواء» و«الإحاطة»، ارفع «المثلث»، وحينها ستُرفع مساواة الزوايا لقائمتين فورًا.

بناءً عليه، فإن امتلاك زوايا مساوية لقائمتين يجب أن يُقال إنه يوجد لهذا الموضوع «أولاً» و«علىٰ نحو كلي»؛ لأنه برفع ما عداه لا يُرفع، كصفتي «النحاسي» و«متساوي الساقين»، وببقاء غيره لا يبقىٰ، كـ«الشكل» و«السطح» و«الحدود»؛ إذ لا يمكن للشكل (بما هو شكل) أن يمتلك زاويتين قائمتين، كالمربع أو متعدد الزوايا.

أما المثلث، فمتىٰ حُفظ يقينًا حُفظت تلك الخاصة؛ ومتىٰ عُدم عُدمت.

ولهذا صحَّ القول بأن «الخاصة الكلية» تقوم بما يرفع برفعه «المحمول» أولاً؛ فهو يُرفع أيضًا برفع الشكل والسطح والحدود، ولكن ليس بوصفها عللاً أولية.(1)

---

(١) وإذا كان هذا حقًا في الكل، بحيث إنه بارتفاع الموضوع يرتفع المحمول، وببقائه يبقىٰ المحمول؛ فإنه يكون فيه كليًا وأولاً: فلا أدري بأي حجة يمكن الدفاع عن **ثامسطيوس**، إذ قرر في الفصل السابق أن الأشياء

الفصل الرابع عشر: في أن القضايا الضرورية تدخل في البرهان.

بعـد إدراك هـذه الأمور علىٰ هـذا النحو، يتضـح أن «البرهـان» إنمـا يقوم علىٰ الكليات، وعلىٰ تلك الأوصاف التي توجد للموضوع «بذاته».

فإنه إذا كان العلم المنشـود بالبرهان ينشـأ عن مبادئ ضـرورية، وعما لا يمكن أن يكون علىٰ خلاف ما هو عليه؛ وكانت تلك المبادئ وحدها ضرورية، وهي التي تُحمل عليها الأشياء المحتواة فيهـا بذاتها وكليـًا؛ فمن الجلي إذن أن البرهـان يتبين تأليفه من هذه المبادئ.

وهذا الاسـتدلال قد مَوَّه عليه البعض وشـبهوه بهذا القول: «إذا كانت أجسـام الحيوان تتركب من يابس ورطـب، وكـان الطعام والشراب يابسـًا ورطبـًا، فإن أجسام الحيوان إذن تتركب من الطعام والشراب».

ولكن يا أيها الحكيم الفاضـل، إنك لم تبرهن علىٰ أن هذه وحدها هي الرطبة واليابسة؛ بينما أبان **أرسطو** أن تلك المبادئ وحدها هي الضرورية أولاً.

وبالرغم من وجود بعض الأعراض التي قد تبدو كأنها بالضـرورة في جواهرها، كالبياض في الثلج، إلا أنه لما كانت طبيعة هذه الأعراض بحيث إنها لا تحضر بالضرورة

التي تكون في الموضوعات كليـًا ليست هي فقط التي تتكافأ وتنعكس معها، بل الأجناس أيضـًا تكون في الفصول القريبة.

فبفساد الفصول لا يفسد الجنس بوجه من الوجوه.

في بعض الموضوعات، فقد ترتب علىٰ ذلك ألا يُعتقد بأنها ضرورية علىٰ الإطلاق؛ كما أن الأشياء الضرورية علىٰ الإطلاق هي تلك التي تُحمل بذاتها وكلياً.

وعلاوة علىٰ ذلك، فإنه يمكننا أن نؤلف قياساً من أشياء صادقة فحسب، ولكنه مع ذلك لا يسمىٰ برهاناً.

ومثاله: «كالياس يمشي؛ وكل من يمشي يتحرك؛ فإذن كالياس يتحرك».

فلا يمكننا أن نبرهن ما لم تُجمع المبادئ الضرورية للبرهان.

وأما أن كل برهان إنما يكون من الضروريات، فالحجة في ذلك هي أننا حينما نُبطل برهاناً، فإننا نعتاد استخدام ذلك التبكيت، وهو أن تلك الأشياء المأخوذة لا تظهر ضرورية.

ومن هنا يستحق السخرية أولئك الذين يظنون أن المقدمات التي تخدم البرهان يمكن تحصيلها من مقدمات محتملة ومقبولة، وهو ما جادل فيه بروتاجوراس، الذي لم يضف في البرهان إلا مقدمات احتمالية وشبيهة بالحق، والتي كان يظن من عرفها أنه قد نال العلم.

ولكن من نال العلم سيعرف بلا ريب ماهية العلم.

فإذا كان البرهان لا يكتفي بالمقدمات الصادقة وحدها، بل يتطلب أسباباً ذاتية وشروطاً أخرىٰ أرجأنا ذكرها، فمن السهل أن يُفهم أن البرهان لا يلتئم من الاحتمالات.

سنثبت الآن مدىٰ صحة القول بأن كل برهان يتألف من مقدمات ضرورية.

أولاً: لا أحد يعرف عِلّة ضرورة النتيجة ما لم يعقل كون المقدمات ضرورية.

ذلك أن النتيجة في حد ذاتها قد يسهل فهم ضرورتها؛ أما مأخذ هذه الضرورة فلا سبيل إلىٰ معرفته ما لم يتقرر أن المقدمات ضرورية.

فـــ «الحيوان» محمول بالضرورة علىٰ «الإنسان»، ولكن إذا اعتقد أحدٌ أن «الحيوان» محمول علىٰ «الإنسان» لكونه يمشي، فإنه حينئذٍ يعقل أمراً ضرورياً – وهو أن الحيوان محمول علىٰ الإنسان – غير أنه يجهل العلة التي لأجلها كان «الحيوان» محمولاً علىٰ «الإنسان».

وعلاوة علىٰ ذلك، فإن حداً أوسط كهذا قد يزول مع بقاء النتيجة سليمة، فإذا زال الحد الأوسط للنتيجة، رُفعت العلة التي لأجلها بدت النتيجة ضرورية.

أليس من العجب، مع بقاء الأمر علىٰ حاله، وسلامة العارف، واستمرار الاستدلال الذي لا يتداعىٰ، أن يُرىٰ الأمرُ مع ذلك مجهولاً؟

لقد استحق القول بأن نتيجة البرهان ضرورية إجماعَ الكل تقريباً.

بيد أن هناك من يرىٰ جواز أن تتقرر نتيجة ضرورية عبر حد أوسط من نوع أدنىٰ، وبالفعل، قد يتأتىٰ من مقدمات لا يُعتد بها نتيجةٌ ضرورية، ومن الكواذب صدق.

فمع أنه لا يتبع الضروريات إلا ما هو ضروري، إلا أنه لا يصح أن ما هو ضروري [برهانياً] يمكن أن يترتب علىٰ غير الضروريات؛ إذ ليس الأمر كما في استنتاج الممكن من الممكنات، بحيث يُستنتج الأزلي دوماً من الأزليات.

وقد تناولنا هذا الأمر بإسهاب أكبر في مؤلَّف آخر عند ذكرنا للقياس.

غير أن الذين يذهبون هذا المذهب يجهلون أن كلا الشرطين مطلوبان في نتيجة البرهان: أن تكون في حد ذاتها ضرورية، وأن تكتسب هذه الضرورة من خلال البرهان.

وليست حيازة هذه الضرورة عبر البرهان سوىٰ الارتباط بمثل هذا الحد الأوسط، الذي بزواله يلزم ألا تُعرف النتيجة لا بذاتها ولا علىٰ الإطلاق، سواء كان السؤال متعلقًا بالعلة أو بالمعلول.

ولهذا، إذا ظننت أن الحد الأوسط الذي تبرهن من خلاله ضروري، وهو ليس بضروري؛ فسوف يحصل لك إقناع بالعلم، ولكنك لن تحوز العلم حقيقةً.

أما إذا كنت قد عرفت أن قوة هذا الحد الأوسط واهنة ومن ثَمَّ غير ضرورية، فلن يكون لديك علم ولا إقناع بالعلم.

وأما الفرق الكائن بين البرهان المستمد من المعلولات، والبرهان المستمد من العلل؛ حيث يتضمن الأول بيانًا للمسألة تحت مسمىٰ «أنه موجود» (برهان «الإنَّ»)، بينما يبيّن الآخر العلة التي جعلت الأمر كذلك تحت مسمىٰ «لِمَ هو كذلك» (برهان الـ«لِمَ»)؛ فإن الاستماع لهذا هو ديدن الفلاسفة، ويكفي في هذا الموضع التوضيح بمثال.

فعندما نثبت أن الجسم الخامس هو ذلك الذي يتحرك بحركة مستديرة، فإننا نثبت «الـ (إنَّ)»، وعندما نبيّن أن القمر ينخسف بسبب توسط الأرض وحجبها، فإننا نشرح «الـ (لِمَ)».

وفي كلتا الحالتين، إذا سلّم شخص ما عبر حد أوسط غير ضروري، فلن يكون قادراً علىٰ المعرفة عن طريق البرهان.

الفصل الخامس عشر: في أن الأمور العرضية لا تدخل في منهج البرهان.

بناءً علىٰ ذلك، فإن تلك الأعراض التي لا توجد «بذاتها» (Per se) علىٰ النحو الذي حددنا به مفهوم «بذاته»، لا يمكن تحصيل العلم بها من خلال البرهان؛ إذ ليس من شأن النتيجة الضرورية هنا أن تنعقد؛ لأن العرض، الذي نتحدث عنه الآن، قد لا يقع.

ولكنني أتساءل: تلك القضايا التي تتألف من الممكنات، والتي اعتدنا استجوابها وطرحها، لأي سبب تُطرح إن كانت النتيجة الضرورية لا تترتب عليها؟ أو، علىٰ الرغم من أن النتيجة المستخلصة من قضايا ممكنة لا تنفك بذاتها ومنفردة عن الضرورة، إلا أنها تتبع بضرورةٍ ما طالما أننا نسلّم بتلك القضايا.

بيد أن صنعة الاستجواب (الجدل) لا تنتمي إلىٰ البرهان، لأن القياس العلمي لا يعتمد علىٰ التسليم بالأمور المقترحة أو إنكارها، بل يعتمد جلياً علىٰ طبيعة الأشياء ذاتها.

لذا، يجب علينا ألا ننظر إلا في تلك الأشياء الموجودة «بذاتها» في كل جنس، والتي يمكن استخلاص البراهين بشأنها، كونها هي وحدها التي تُنتج القياس العلمي.

وبقية الأعراض ليست ضرورية، وليس فقط تلك التي قد تتفق بالاتصال أو الانفصال، بل حتىٰ بعض ما يبدو منها ملازمًا ومقترنًا علىٰ الدوام، ككل ما ليس موجودًا فيها بذاته.

فإن الأقيسة التي تجري مجرىٰ العلامة تأخذ في الغالب أوساطًا ثابتة ودائمة: كـ «إدرار اللبن» الموجود دائمًا في المرأة التي وضعت، و«الدخان» في النيران.

بيد أن هذه الأوساط لا تستقيم في البرهان؛ لأن في هذا النوع من الاستدلال تُستنتج المتقدمات من المتأخرات.

لقد أطلنا الحديث، ربما بأكثر مما يقتضيه الأمر، في أن مقدمات البرهان يجب أن تكون ضرورية.

والآن سنبين أن هذه المقدمات يجب أن تكون خاصة وملائمة أيضًا.

الفصل السادس عشر: في أن البرهان يتألف من مقدمات خاصة لا غريبة.

فإذا كان من الضـــروري أن يكون الحد الأوســط موجودًا بذاته للطرف الأكبر، والطرف الأول للحد الأوســط، فمن البين أن البراهين لا يمكن أن تنتقل أو تُحوَّل من جنس إلىٰ جنس آخر.

ومثال ذلك: أن تتفق المسائل الهندسية مع المسائل الحسابية.

فإن الأشـــياء التي توجد بذاتها لشـــيء ما، تُعد من ذات الجنس والطبيعة، بما أنها تصدر عن جوهر الشيء.

ولأجل فهم هذا بوضوح أكبر، يجب أن نستقصي الأمر من مرتبة أعلىٰ.

عندما نرىٰ في البراهين ثلاثة أشياء:

١. أحدهــا: هو ما يُبيَّن وجوده أو عدم وجوده؛ وهذا هو ذلك المحمول الذي يُساق في النتيجة.

٢. والآخر: هو المقدمات ذاتها التي يتألف منها البرهان؛ وهي التي تتركب من تلك الأمور الجوهرية (بذاتها).

٣. والثالث: هو الجنس الموضوع، والطبيعة التي يُبرهــن فيها علىٰ الخــواص والأعراض الذاتية (الموجودة بذاتها)؛ كالمقدار والعدد.

فإذ وُضعت هذه الأصول، فلننظر متىٰ وبأي طريقة يُسمح للمبرهنين بالانتقال من جنس إلىٰ جنس.

فمن الواضــح أنه متىٰ كانت الأجناس متباينة ومنفصــلة تمامـًا، كتلك التي يبحث فيها الحسابي والمهندس، فإنه لا يمكن نقل البراهين من جنس إلىٰ آخر.

وبيان ذلك: أنه لا يمكن لبراهين الحسابي أن توافق أو تنطبق علىٰ خواص المقادير.

ونحن نأخذ لفظ «الانطباق» للدلالة علىٰ ما يكون موجوداً في تلك الأشياء التي تُبرهن في علم آخر.

أما عندما تكون هذه الأجناس متشاركة، وتكون الطبائع التي هي موضوعات العلوم منضوية تحت جامع واحد، فحينئذٍ يُرخَّص لأحدهما الاستعانة بالآخر، ونقل تقريرات أحدهما لما فيه منفعته الخاصة.

ومن خلال هذا الاتصال، يرتبط علم المناظر بعلم الهندسة؛ فكل منهما جنس نسيب ومجانس للآخر، بل وبالأحرىٰ، أحدهما مندرج تحت الآخر.

ذلك أن الهندسة هي التي تبرهن علىٰ وجود الخطوط المستقيمة، والزوايا القائمة، والخطوط المتوازية، والخطوط الملتقية، وكل الأشياء التي تُستخدم في علم المناظر.

ومن هنا، يستمد علم المناظر مبادئه علىٰ سبيل الاستعارة.

والنظام نفسه يُلحظ بين علم الموسيقىٰ وعلم الحساب؛ فإن النسبة المضاعفة، والنسبة التي تزيد بثلث (الكل والثلث)، والنسبة التي تزيد بنصف (الكل والنصف)، من أين تستمد أصلها؟ إنها تنتقل فوراً من الأعداد إلىٰ المسائل الموسيقية والمقادير الموزونة.

وكذلك الطب، فإنه كثيراً ما يستمد براهينه من العلم الطبيعي، بما أن بدن الإنسان – الذي هو موضوع مادة هذه الصناعة – يندرج تحت الجسم الطبيعي.

ومن هنا يظهر بجلاء صــحة ما نقوله، وهو أن المهندس لا يمكنه عبر الاســتدلال الهندســي لأي جنس كان أن البرهان المنفصــل عن الخطوط والســطوح، كقولنا: إن العلم بالأضداد واحد، أو أن الأضداد متلازمات؛ بل ولا حتىٰ تلك البراهين التي، وإن لم تكن منفصلة عن الخطوط، ليست مع ذلك موجودة فيها بذاتها، ولا فيما هو خط أو سطح، بل تقوم علىٰ استدلال خارجي.

الفصل السابع عشر: في أن البرهان لا يقوم علىٰ المبادئ المشتركة.

إن كل تلك الأوليات الجائلة، والمألوفة علىٰ حد سـواء، نرفضـها من برهان المسـألة؛ وهي تلك التي بيناها في الرسـائل الجدلية، وتسـمىٰ الحجج المسـتمدة من الأضداد، واللوازم، والنظائر، والمشتقات.

فهذه مقدمات جائلة ومنقولة، لا تقرر شيئًا خاصـًا، ولا شيئًا لا ينتمي علىٰ قدم المساواة إلىٰ أجناس أخرىٰ.

ولكن السـؤال هو: إذا كانت المقدمات التي يتركب منها البرهان يجب أن تكون خاصة، فلماذا قيل في التصدير إن الأوليات أيضـًا - تلك التي تُتصور بألفاظ مشتركة - تدخل في البرهان؟ مثل قولنا: «إذا طُرحت مقادير متسـاوية من متسـاويات، فإن البواقي تكون متساوية».

وكذلك تلك الأخرىٰ: «كل شيء فإما أن يصدق عليه الإيجاب أو السلب».

ويُحل الأمر علىٰ هذا النحو: هذه المبادئ مشـتركة حقـًا، لكن المبرهنين لا يستخدمونها بوصفها مشتركة؛ بل يوظفونها وفقًا لكيفية وطبيعة الموضوع التحتاني، مع تقييد وتخصيص معين.

ومن ثم، فإن المهندس لا يتناول ذلك الأصـل الموضـوع، «إذا طُرح من متساويات»، علىٰ إطلاقه، بل بتقييد: «إذا طُرح من مقادير متساوية».

وكذلك صاحب علم العدد: «إذا طُرح من أعداد متساوية».

وكذلك ذلك التقرير المتعلق بالمتباينات قـد خـدم سائر الفنون، ولكن بزيادة وملاءمة للجنس الذي يبحث فيه كل فن.

مثال ذلك: «كل عدد إما أن يكون موجوداً، أو لا يكون».

لذا لا يكفي في البرهان أن تُساق المقدمات بوصفها صادقة، وكذلك بوصفها أولية (بينة بنفسها)، أو مما لا يمكن إثباته من موضع آخر لشدة وضوحه؛ بل أبعد من ذلك كله، من الضروري أن تُجمع بوصفها خاصة، لا مشاعة بين أجناس أخرىٰ.

ولهذا السبب، لا ينبغي لأحد أن يسمي تربيع «بريسون» للدائرة برهاناً هندسياً، لأنه يستخدم قضية صادقة بالفعل، ولكنها مشتركة.

وهي من هذا القبيل: «الأشياء التي تكون أعظم من وأصغر من ذات الأشياء، هي متساوية فيما بينها».

هذه المقدمة صادقة ليس فقط في المقادير، بل وفي العدد والزمان وأمور أخرىٰ كثيرة.

ولكن ما هو ذلك الشيء الذي، بفرضه، بدا لـ «بريسون» أنه يجعل تربيع الدائرة ممكناً؟ ومع أن هذا ليس موضع استقصاء ذلك، إلا أنه يبدو أن علينا أن نتذوقه لبرهة، من أجل تأمل أولئك الحريصين نوعاً ما علىٰ المعرفة.

يقول: إن كل دائرة هي أعظم من كل الأشكال كثيرة الزوايا المرسومة داخل الدائرة، وأصغر من كل تلك المحيطة بها من الخارج.

والآن، فإن الشكل كثير الزوايا الذي يكون، في مقداره، متوسطاً بين الأشكال الخارجية والداخلية، سيكون بلا شك أعظم من تلك المحتواة في الداخل، وأصغر من تلك التي تحيط به من الخارج.

وبناءً علىٰ ذلك، يُرىٰ أن الدائرة أعظم وأصغر بنفس الأشياء التي يكون بها هذا الشكل المتوسط كذلك.

وهكذا يُستنتج من تلك المقدمة أن الشكل كثير الزوايا مساوٍ في المقدار للدائرة.

لكن، وإن كانت هذه القضية صادقة - بل وإن شئت قلت إنها أولية (مباشرة) وأجلىٰ من أن تحتاج إلىٰ بيان - إلا أن القياس في جملته يظل ساقطًا؛ لأنه يستند إلىٰ مبدأ عام وتائه، دون أن يُضاف إليه شيء خاص بالمادة التي يعالجها.

فهو لا يأخذ ذلك المبدأ بوصفه خاصًا بالدائرة، ولا بوصفه خاصًا بالمقدار.

وعلىٰ المنوال نفسه، يضل أولئك الذين يبرهنون بناءً علىٰ الأعراض، لأنهم يأتون بمقدمات بعيدة عن الجنس الموضوع.

أما من يحصل علىٰ علم مستقر لا عرضي، فيُرىٰ أنه يطلبه من مبادئ المادة نفسها، ومن تلك الأمور الحاضرة لها بذاتها.

وفي هذا العلم، من الضروري أن يكون «الحد الأوسط» والقضية التي تربط أوصال القياس مستمدين إما من ذات الجنس تمامًا، أو من جنس مجانس ومجاور، لا من أمر بعيد أو غريب مستجلب.

وقد ضُرب لنا مثال علىٰ ذلك فيما سبق، حين قلنا إن نسب الأبعاد واتفاقات الأصوات تكتمل بالأعداد، وأن هذين الفنين قائمان بفضل تجاور وقرب معين.

إذ يمكن للموسيقىٰ أن تستخدم المقدمات الحسابية لأن جميع العلوم المنضوية تحت غيرها تُعد، إن جاز التعبير، «مشتركة في البرهان».

فالموسيقىٰ تبرهن علىٰ أن «الذي بالأربعة» (Diatessaron) هو بُعد متفق، وهذا النوع من الأبعاد يزن في الموسيقىٰ ما تزنه نسبة «المثل والثلث» (Epitritus) في الأعداد وعلم المناظر.

والخطوط المتساوية البعد، إذا وُضعت بعيداً، بدت وكأنها متصلة.

أما «الــــ لِمَ» (السـبب والعلة) – أي كونها كذلك – فإن هذه الفنون تسـتعيره من العلوم الأعلىٰ؛ فإن موازنة «المثل والثلث» هي النسـبة التي بفضـلها يوجد «الذي بالأربعة» كبُعد متفق، كما أن الزوايا الأصـغر تجعل الخطوط المتسـاوية البعد، عند رؤيتها من بعيد، تبدو وكأنها تتلاقىٰ.

وتختلف هـذه البراهين عن تلك التي تنحصر داخـل جنس واحد في كون الحدود الثلاثة في الأخيرة تتآلف وتتواطأ، وكأنها من أبناء موطن واحد.

أما في الأولىٰ، فهناك نوع من المباينة، لأن النتيجة تنتمي إلىٰ العلم الأدنىٰ، بينما الحد الأوسط ينتمي إلىٰ العلم الأعلىٰ.

فصورة «المثل والنصف» (Sesquialter) تظهر «بذاتها» في الأعداد، وهي العلة في أن «الذي بالخمسة» (Diapente) يعد بُعداً متفقاً في الأمور النغمية.(١)

(١) في هذين الفصلين، وبمخالفة الترتيب الـذي حفِظه **أرسطو**، يمكنك أن تقرأ سبب فِعْله لذلك في تصدير هذا العمل.

الفصل الثامن عشر: في أن نتيجة البرهان أزلية دائمة.

وهذا أيضـًا بيّنٌ ببيانٍ جليّ: وهو أنَّه إذا أُخِذت المقدّمات التي يتركّب منها القياسُ علىٰ نحوٍ كليٍّ، فإنَّ نتيجة ذلك البرهـــانِ عَيْنِهِ تكون مؤبَّدةً؛ إذ إنَّ المقدّمات الضرورية هي أيضـًا سرمدية.

فمن الأشياء الضرورية والسرمدية، تنشأ حقيقةٌ ضروريةٌ وسرمديةٌ.

ولكـن يجـب علينا هنا أن ننظـرَ فيمـا إذا كان يصحُّ وصفُ النتيجـة بأنّهـا «كليّةٌ أوليةٌ»، متىٰ عُرِفت المقدّمات المتقدّمة عليها بأنّها كليّة.

ويبـدو حقـًا أنَّ هـذا الوَصْــفَ لا يمكن أن يلحق النتيجـة أولاً، وهو مـا اتّفق للمصادرات (المقدّمات) من قَبْلُ.

والجواب الأول هو: أنَّه ليس من الضـــروري دائمـًا أن تُؤخَذ المقدّمات علىٰ نَحْوٍ كليّ.

ومن ثمَّ قال **أرســطو** فيما تقدّم إنَّها ليســت كليّاتٍ بإطلاق، بل «إذا» أُخِذت علىٰ نَحْوٍ كليّ؛ كما لو كان هناك بعضُ المقدّمات التي لا تُؤخَذ كليّةً.

والجواب الثاني هو قولنا: لا يمتنع أن يكون في النتيجة «كليٌّ أول» – لا ما هو كليٌّ بإطلاق، بل ما هو أوّلٌ بين تلك الكليّات التي يمكن البرهنةُ عليها.

وهذا الحلُّ هو الذي يدافع عنه **الإسكندر**، بَعْدَ رفضه للجواب الأول؛ إذ إنَّ القول بذلك أليقُ من الاعتقاد بأنَّ **أرســطو** قد وضــع تمييزاً دقيقـًا كهذا، بحيث يخصُّ النتيجة بلفظ «كليـًا»، والمقدّمات بلفظ «بذاته».

لكنه لم يصرح بهذا علانية في كتاباته قط؛ وإلا لما بدا الأمر ممكنـًا أصلاً.

فكيف يكون «الكلي» أولاً في النتيجة، إذا كانت المسألة قد بُرهن عليها من كليات؟ إذ من الواضح أن ما يُحمل علىٰ «الحد الأوسط» سيكون فيه أولاً.

وبناءً عليه، فإن المحمول – الذي يمكن البرهنة عليه أولاً – يجعل النتيجة كليّة.

ولعل هذا القول يصح في تلك النتيجة المستنتجة أولاً من المقدمات المباشرة.

أما النتائج اللاحقة، أو تلك التي تُثبت مما سبق إثباته والبرهنة عليه، فلا أرىٰ كيف يمكن فهمها؛ لأنها لا تظهر في تلك التي يمكن البرهنة عليها أولاً.

وعليه، فإما أن تُرفض وتُستبعد البراهين من هذا النوع من قبل أولئك الذين يوجبون اعتبار «الكلي» أولاً في النتائج؛ أو يجب التسليم بأنه، مثلما تُدرك القضايا «بذاتها»، فإنها تُدرك أيضاً «كلياً»، حتىٰ في قضايا المبادئ الأولىٰ؛ تلك التي لا تحتاج إلىٰ برهان، وإليها تُرد وتُرجع كل قضية أخرىٰ.

فبينة البرهان ورسوخه في المقدمات الأولىٰ والنتائج المصوغة من هذه المقدمات تستقر هناك، ومن هنا يثبت القياس الضروري.

وهذا ما يعلّمه **أرسطو** حين يقول:

«إذا أُخذت المقدمات علىٰ نحو كلي – وكأنما لم يكن من الضروري تماماً أن تُؤخذ كلياً – فإنه يلزم من ذلك أن تكون النتيجة أزلية».

فإما أن يُقال هكذا، أو يجب تقرير أن كليهما يُؤخذ كلياً: أي ذلك الذي يُضاف في نتيجة البرهان، وذلك الذي يُربط به البرهان بنتيجة ضرورية.

فعلىٰ سبيل المثال، في المثلث، يُؤخذ كلياً كل من «امتلاك زاويتين قائمتين» الذي يُحال إلىٰ نتيجة البرهان، وكون «الزاوية الخارجية مساوية للزاويتين الداخليتين المقابلتين»، وهو ما يلحق به اشتمال المثلث علىٰ قائمتين.

ولأجل المنفعة، اضطررنا للاستطراد في هذه الأمور إلىٰ هذا الحد.

أما ما يُقال، حسب قول **أرسطو**، من أن «البرهان يتألف من كليات وأزليات»، فليس بحجة قاطعة لدرجة تفرض بالضرورة استنتاج وجود «المُثل».

لأن القائلين بالمُثل لا يزعمون أنها كليات، ولا أنها حالة في الجزئيات بصفتها كليات معينة.

لكنهم يجعلونها آحادًا بالعدد، ويفصلونها عن الجزئيات؛ علىٰ أن الجزئيات تُفهم بكونها موجودة من خلالها.

وبما أن الكليات تُحمل علىٰ الآحاد بالتواطؤ - أي باشتراك الاسم والمعنىٰ - بينما تشارك الآحاد في «المُثُل» بالاشتراك اللفظي فقط، أي باشتراك الاسم وحده؛ فإنه من المؤكد عدم ظهور أي نفع لها في البرهنة علىٰ الأشياء، في حين يظهر النفع في الكليات؛ إذ لا يمكن قوام «الحد الأوسط» بدونها.[1]

---

(١) وإذا أنعمت النظر، يظهر أن **ثامسطيوس** مع **أرسطو** قد استخدما برهانًا دوريًّا؛ ففي الفصل الثامن، وبناءً علىٰ ضرورة النتيجة، شرع في إثبات أن البرهان يتألف من مقدمات ضرورية؛ وهنا يثبت أن النتيجة أبدية وضرورية لأن المقدمات ضرورية.

ولكن إذا كانت تلك الأمور التي أُثبتت أعلاه صحيحة، فلا يمكننا إنكار أن نتيجة البرهان كلية وذاتية.

ففي الفصل الرابع عشر، ذكر **ثامسطيوس** أن **أرسطو** قد أثبت أن الضروري هو فقط ما كان ذاتيًا وكليًا.

فإما أن يُسلَّم بأن النتيجة كلية؛ أو، إذا وجب التأكيد علىٰ أنها غير ضرورية، فإن جميع الأخطاء التي يمكن ارتكابها بخصوص «الكلي» قد ألحقها بالنتيجة.

ومن هنا يبدو أن **الإسكندر** قد أجاب صوابًا؛ ولا يعترض هذا ما يبدو أن **ثامسطيوس** قد أورده علىٰ خلاف ذلك.

فنحن إنما نتحدث هنا عن ذلك «البرهان» الذي وضعنا حدّه آنفًا، وهو الذي يتقوم من مبادئ أولية (مباشرة).

الفصل التاسع عشر: في أن البرهان لا يكون علىٰ الأشياء الفانية.

ويتضح من هذه الأمور أيضًا ما يلي: إذا وجب أن تكون نتيجة البرهان دائمية، فلن يكون هناك برهان علىٰ الأشــياء الفانية والقابلة للانحلال بالإطلاق، وبالتالي لن يكون هناك علم بها أيضًا.

ولن يكون ثمة سبيل سوىٰ اعتبار النظر فيها علىٰ وجه كلي.

فأي تثبيت لنتيجة يمكن أن يوجد إذا كـان «موضــوعهـا» يُعد منحلاً وزائلاً، و «محمولها» لا يوجد فيه دائمًا ولا بالإطلاق، بل يوجد تارة ولا يوجد تارة أخرىٰ؟

فعلىٰ ســبيل المثال، كون «حيوان» موجودًا في ســقراط هو أمر آني، وليس لكونه سقراط، بل لكونه إنسانًا.

وهذا هو البرهان الأصــدق والأتم؛ وما عداه فيأتي في المرتبة الثانية، ولا تســمىٰ براهين إلا قياســًا إلىٰ هذا البرهان الأول.

ويذهب المتأخرون إلىٰ أن «الأولية» – فيما يخص المقدمات – هي من جهة «العلة»؛ أي بما أنه لا توجد علة سابقة يمكن من خلالها تبيان الأمر.

أما في النتيجة، فهي من جهة «الموضوع»؛ لأنه لا يوجد موضوع سابق يمكن برهنة ذلك المحمول عليه.

وهكذا قال هو نفسه باليونانية: ἐὰν ὦσιν αἱ προτάσεις καθόλου، οὐχ ὅτι ἔστι καθόλου καὶ τὸ συμπέρασμα ἀποδεικτικόν ἐστιν ἀλλὰ τὸ ἀΐδιον.

ومعناه: أنه حين قال «إذا كانت المقدمات كلية»، لم يستنتج أن النتيجة يجب أن تكون كلية فحسب، بل يجب أن تكون أبدية (سرمدية).

فمن الجلي أن تلك الأشـياء التي تكون نتيجتها متغيرة وفاسـدة، لا تكون جميع مقدماتها كلية ولا ذاتية؛ بل من الضـروري أن تُسـاق واحدة منها علىٰ الأقل بوصـفها فاسدة وغير كلية.

وكما أنه لا يمكن صياغة برهان للأشياء الفاسدة (الزائلة)، فكذلك لا يمكن وضع «حد» لها.

فـ «الحد» إما أن يكـون مبدأً للبرهـان، أو هو برهان يختلف عنـه في الوضع (الترتيب) فقط، أو هو نتيجة برهان.

فيكون الحد مبدأً للبرهان عندما يُؤخذ إما مقام مقدمة أولية (مباشرة)، أو مقام حدٍ في مقدمة.

ويختلف الحد عن البرهان في «الوضـع» وحده، متىٰ ما كان الحد مشـتملاً علىٰ «العلة» التي تفسر لمَ كان الشـيء علىٰ ما هو عليه؛ ومثال ذلك: «كسوف الشمس هو احتجاب ضوئها بسبب اعتراض القمر وموقعه تحتها».

فهذا الحـد، مـع تغيير طفيف في الترتيب، يستحيل برهانـًا علىٰ هذا النحو: «القمر واقع تحت الشـمس ومعترض لها؛ وما وقع تحت الشـمس واعترضـها فإنه يحجب ضوءها؛ إذن فالقمر، بوقوعه تحت الشمس واعتراضه لها، يحجب ضوء الشمس».

أما «نتيجة البرهان»، فهي ذلك «الحد» الذي يلامس (يتعلق بـ) العلة المادية.

وسوف نعلم كيفية صياغة الحدود فيما يلي بمزيد من الدقة والاستقصاء.

والآن يجب النظر في هذا: كيف يمكن قيام علم وبرهان علىٰ تلك الأشـياء التي لا تقع دائمـًا، بل علىٰ نحو أغلبي، كخسوفات القمر؛ إذ إنها لا تحدث دائمـًا، بل في أوقات محددة.

بيد أن ثمة دفعـًا يســيراً ومطلقـًا لتلك الأشــياء التي تُرىٰ عائدةً في مداراتها علىٰ فترات معينة: ذلك أن الصورة المشتركة وحدها هي التي تدخل في البرهان.

إذ إن البرهــان لا يُؤخذ علىٰ خسوف جزئي واحــد - هذا أو ذاك، مما قد يظهر في هذه السـاعة أو تلك - بل علىٰ كل خسـوف يكون من الضـروري والدائم صـدوره عن مثل هذه العلل.

ففي هذه الأمور، يُبيَّن الكلي لا الجزئي؛ إلا إذا قلنا إن الجزئي يُبيَّن لهذا السـبب، لكونه واقعـًا وموضوعـًا تحت الكلي، كما سلمنا به سابقـًا فيما يخص الفاسدات.

وإلىٰ هنا نكتفي بما قيل حول كيفية فهم هـاتين الصــفتين، «بذاته» و«علىٰ نحو كلي»، في البرهان.

الفصل العشرون: في ماهية المبدأ المشترك والمبدأ الخاص.

والآن لنأخذ منطلقاً آخر: إذا كان كل برهان ينشأ من أمور أسبق، فمن المؤكد أنه لا يقع ضمن اختصاص أي علم أن يبين مبادئه الخاصة.

وإلا لما سُميت مبادئ، لو كان بالإمكان إثباتها وتفسيرها من خلال أمور أسبق منها.

ولو كان من الضروري إثبات هذه أيضاً، لوجب أن يمتد هذا المنهج إلىٰ ما لا نهاية.

أما إذا لم يكن ذلك ضرورياً، بل كانت قائمة هناك بصفتها الأعرف، فلا ريب أنها ستوضع كمبادئ.

وعلاوة علىٰ ذلك، فإن من يعرف هذه المبادئ، ويبرهن انطلاقاً منها، هو أكثر علماً ممن يعرف القضايا اللاحقة، ويبرهن من مبادئ لاحقة.

ولكنني أسأل: هل هذا أمر محتوم، أن مبادئ الهندسة والحساب والموسيقىٰ وغيرها من الفنون لا يمكن البرهنة عليها؟ أم يمكن ذلك بالفعل، ولكن ليس في العلم الذي هي مبادئه، والذي يستخدمها كمبادئ؟ فلو كان الأمر كذلك، لقام علم آخر بوضع المبادئ لمبادئه الخاصة.

بيد أن هذه الوظيفة المنطقية منوطة وموكلة إلىٰ الفلسفة الأولىٰ، التي يحيط نطاقها بجميع المذاهب.

فبذلك وحده يمكنها أن تنفذ إلىٰ سائر العلوم، إذا كانت تحتضنها جميعاً، كما تحتضن الهندسة علم المناظر.

وإلا فأنا أرىٰ ذلك مستحيلاً، إذ مـــن الضروري أن يُصاغ البرهـــان إما من أمور خاصة، أو من أمور مجانسة ومجاورة.

وهذه هي تلك الحكمة، التي أشـــاد بها الجميع في محمولاتهم، والتي ينبغي لنا ببساطة وبشكل أساسي أن نسميها «علمـًا».

إذ إن هذا العلم يدرك علل الأشياء، ليس جميعها، بل العلل الرئيسة والأولىٰ منها.

والعلل الرئيسة والأولىٰ هي التي لا توجد علة أسمىٰ منها.

ومن ثمَّ، فمن الصعب معرفة ما إذا كنا نحوز الشيء عن طريق العلم أم لا، إذ يشق علينا إدراك مـا إذا كان مستنتجـًا مـن مبـادئ خاصة أو مـن مبادئ عامة؛ لأن معرفة هذا حق المعرفة هو الحق عينه.

ولا يكتسب العلم قِوامه الخاص إلا من خلال هذه الاستقصاءات، فإذا ما اعتقد أحد أن رغبته قد تحققت لمجرد عثوره للتو علىٰ مقدمات صـــادقة، فهو في ضـــلال عظيم.

ولكن، كما شهدنا مراراً: يتعين تطبيق المبادئ التي هي الأكثر تجانسـًا مع الأشياء المبرهن عليها، ومن النوع الذي يقال إنه موجود فيها بذاتها ومحتوىً فيها.

ومـــن جانبي، أطلقُ اســـم مبـــادئ أي «جنس» علىٰ تلك التي يجب بالضرورة أن تتقوم لكي يوجد هذا الجنس، إذا ما أريد للبرهان أن يتحقق.

إن كون الشـــيء «موجوداً» يجب أن يكون معلومـًا مســبقـًا في المبادئ؛ أما في الأشياء التي تتفرع عن المبادئ، فيجب البرهنة عليه.

الفصل الحادي والعشرون: في عدد الأنماط التي تُعرف بها المبادئ مسبقًا.

ولكن يجب تقسيم المسألة من رأسها علىٰ هذا النحو.

ثمة ثلاثة عناصر [أو مكونات] يتحقق بها كل علم.

- أولاً: الجنس، وهو «الموضوع»؛ مثل العدد، والمقدار، والمثلث مستقيم الأضلاع.
- ثانيًا: العرض الذاتي، أي تلك الأشياء التي توجد في ذلك الجنس بذاتها: كالزوجية، والفردية؛ وكون الزوايا الثلاث تعادل قائمتين؛ وكون الخطوط التي تلتقي عند زوايا أصغر تُرىٰ وهي تتقارب.
- ثالثًا، المبادئ المتعارفة (البديهيات) نفسها، كقولنا: إذا طُرِحَتْ مقاديرُ متساويةٌ من مقاديرَ متساويةٍ، فإنَّ البواقيَ تكونُ متساويةً.

ويجب علينا أن نُقرَّ للجنس الموضوع بوجوده؛ وللأعراض الذاتية (الانفعالات) وما هو موجود بذاته بما تدل عليه؛ أما المبادئ المتعارفة فتتطلب الأمرين معًا.

فوجودها وما تدل عليه، كلاهما يجب أن يُعرف قبل الشروع في البراهين.

ولكن لماذا تكفي معرفةٌ سابقةٌ واحدةٌ لكل من الجنس والعَرَض، بينما يتطلب المبدأ المتعارف كليهما؟ هل لأننا بالمبدأ المتعارف نربط الحدود ببعضها البعض، وننظم النتيجة؟ حقًا إن هناك أشياء لا نحتاج إلا لمعرفة إنيتها (وجودها) فحسب – وهي تلك التي تبدو لنا جليةً للغاية ومستكشفةً؛ كأن نعلم أن الطبيعة الموضوعة موجودة، إذا كان ذلك معلومًا، وكما يقال في المَثَل، واضحًا حتىٰ للصبيان.

فصاحب العلم الطبيعي لا يثبت وجود الحرارة والبرد والعرق؛ ولا الطبيب يثبت وجود جسم الإنسان.

ولكن وجود العدد والوحدة، فهذا ما يجب أن يقرره صاحب علم الحساب: لأن هذه الأمور ليست في درجة الجلاء والظهور كغيرها.

وقد جرت العادة أيضاً أن نتجاوز، بالتغاضي، تلك الأشياء التي يُتعرف عليها عادةً من خلال أيسر معارفها - وهي دلالتها.

فإنه من السخف بمكان القيام بأمور فضولية - كمحاولة شرح أشياء هي بطبيعتها منكشفة بذاتها.

الفصل الثاني والعشرون: في تمايز المبادئ المتعارفة عن المصادرات والموضوعات.

تختلف البديهيات حقاً عن المصادرات والموضوعات في هذا: أنها لا تُوضع وضعاً، ولا يُطلب التسليم بها طلباً، لأنها حقائق في ذاتها وتُدرك بوصفها كذلك.

وحين أقول «تبدو حقاً»، فلا أعني ما يُقر به باللسان؛ فبذاك النحو قد يتهيأ ألا وجود للبديهيات مطلقاً؛ إذ يمكن جحودها بالقول الظاهر علىٰ الأقل، وإن امتنع جحودها بالباطن.

فمن أنكر أن طرح المتساويات من المتساويات يبقي بواقي متساوية، إنما يجادل بلسانه لا بحسه الباطن.

وكما يقول المثل القديم المأخوذ عن يوربيديس: «اللسان يختلف، أما القلب فلا».

بيد أن البرهان لا ينتمي إلىٰ الكلام الظاهر، بل إلىٰ الكلام الداخلي والعقلي، شأنه في ذلك شأن القياس.

لذا، فنحن لا نعتمد البديهيات بناءً علىٰ ما ينطق به المرء ظاهراً، بل بناءً علىٰ ما يقره باطناً؛ إذ كثيراً ما يتنافر ما يجري به اللسان مع ما ينطوي عليه الصدر.

وكذلك المهندسون، فهم لا يستخدمون تلك الخطوط التي يجرون عليها تأملاتهم، بل تلك التي يستحضرونها متصورةً في الذهن، وما الخطوط المرسومة علىٰ اللوحة أو في التراب إلا أمثلة وعلامات لها.

فمتىٰ رسـموا خطـًا بطول قدم وهو ليس كذلك، أو مثلثـًا متسـاوي الأضـلاع وهو ليس كذلك، وجـــب ألا يُنظر إلىٰ تلك الأشياء التي رسمها المرقــام، بل إلىٰ تلك التي فقهها العقل.

وهذه هي الأشياء التي يستخدمونها حقـًا عند البرهنة.

ففـي النتيجـة، يتناولـون الخـط علىٰ نحو كلي، لكنهم يعلمـون مـن خـلال ذلك «المفســر» المنقوش في اللوحـة؛ فبغير ذلـك، مـا كـان يمكن بيـان الخط الحقيقي للمتعلمين.

الفصل الثالث والعشرون: ما فائدة المبادئ الأولىٰ في البراهين.

إن كون البديهيات معترفًا بها ومصدقًا عليها غاية التصديق هو أمر جلي للكل.

فما الذي هو أشد يقينًا من أنه لا يُسمح بإثبات الشيء ونفيه في آن واحد؟ إن الضياء الذي لا يُخالطه شك لهذه البديهية ساطع للجميع، حتىٰ إن المرء ليخجل في البراهين من وضعها في مقام المقدمة المفترضة؛ إذ تبدو إطنابًا وفضلاً، لأنه لا شيء أبين منها، ولا أكثر فحصًا، ولا أقرب حضوراً.

ومع ذلك، ثمة مسائل يلزم فيها وضع هذا التقرير في مقام المقدمة.

ولكن قد يقول قائل: متىٰ يكون ذلك، أو بأي وجه؟ الجواب: كلما كان القصد هو الاستنتاج بأن شيئًا ما موجود، وأن نقيضه ليس بموجود.

مثال ذلك: أن العالم متناهٍ، لا - نقيض ذلك، أي - أن العالم متناهٍ لا غير متناهٍ، أي أنه ليس بغير محدود.

وسوف يُصاغ القياس علىٰ النحو الآتي: لا يمكن إيجاب الشيء وسلبه عن أي جسم متناهٍ في آنٍ واحد؛ والعالم جسم.

وفي هذا الجنس، يجب دائمًا أخذ المقدمة الكبرىٰ علىٰ هذا النحو، التي تُلحق بها نتيجة مماثلة.

ولا يقتصر الأمر علىٰ كونه جليًا أنه لا يمكن إيجاب الشيء وسلبه معًا في آنٍ واحد، بل ومن الجلي أيضًا أنه بالنسبة لكل شيء، يجب بالضرورة إثبات أحد الطرفين؛ إذ يبدو أن هذه هي طبيعة المتقابلات.

أما المتضـــادات، فبالرغم من أنه لا يمكن اجتماعهما معـًا، إلا أنه ليس من الضروري أن يصدق أحدهما بالضرورة.

ويُسـاق هذا المبدأ في البرهان من قبل البعض، لا سـيما ذلك البرهان الذي يؤدي إلىٰ «الخُلف» (المحال).

فمن يبرهن علىٰ أن نقيض ما يرغب في إثباته هو أمر محال، فإنه بالضــرورة يُطبِّق الطرف الآخر من القضيّة المنفصلة.

كما أنّه لا يستمدُّ ضرورة استدلاله من موضعٍ آخَر سوىٰ من المبدأ؛ ومِن هذا: أنّه مِن الضروريّ في كلِّ انفصالٍ يُوضَع فيه الإثبات أو النفي، أن يكون أحدُهما صادقًا.

ومِن هنا جاء ما يُقال: إنَّ القُطر إمَّا مشاركٌ وإمَّا غيرُ مُشاركٍ.

وكذلك: بالضرورة إمَّا مشاركٌ أو ليس بمشارك.

وحالُ «غير المشارك» أو «ليس بمشارك» ليس شيئـًا آخَـر سوىٰ الطرف الآخَر من الانفصال.

ومع أنَّ هـذا صــريحٌ ومصــرَّحٌ بـه عنـد أهـل البرهـان، إلا أنَّ قوّة ذلـك «المبدأ المتعارف» لا تُؤخذ [باعتبارها مقدمةً مصرحـًا بها]، بل تكمنُ في الأساس فيما أسميناه.

فهو يتكيَّفُ بالفعل، وكأنّه يتنزَّلُ في المادّة الخاصَّـة، كلَّما حصرنا ما فيه من انتشـارٍ وكليّةٍ في جنسٍ معيَّنٍ.

فقد قيل أعلاه إنَّ القضــايا المشــتركة لا تدخل في البرهان ما دامت باقيةً علىٰ عمومها، بل فقط حينما تُنزَّلُ إلىٰ «طبيعة الموضـوع» عبر اسـتدلالاتٍ دقيقةٍ، تكفُّ بها عن مضاهاة الأشياء الأخرىٰ؛ بحيث تستحيلُ بهذا التضييق قضايا خاصَّـةً ومُطبَّقةً علىٰ الجنس الذي يدور حوله البحث.

الفصل الرابع والعشرون: في الأمور التي تشترك فيها العلوم، وبأي وجه تختلف الفلسفة الحقّة عن الجدل.

ثمة مقدمات بديهية منتشـــرة انتشــاراً واســعًا، ومبثوثة في كل جنس، يُرىٰ فيها أن جميع العلوم تلتقي فيما بينها.

ولكن ثمة ملكتان، إحداهما أدنىٰ من الأخرىٰ.

تتفق الحكمة والجدل فيما بينهما في هذا؛ وهو أنهما يسـتعملان البديهيات لا علىٰ النحو الذي تستعمله به الفنون الأخرىٰ، بل هما تؤكدانها وتعززانها.

بيـد أن الفرق يكمن في أن الجـدل يقـايس بنـاءً علىٰ المشـــهورات، بينمـا تقـايس الحكمة انطلاقـًا من جنس آخر.

وكذلك نحن لا نضـع الجدل في مرتبة العلوم؛ لأنه لا يمتلك جنسـًا معينـًا يختص بالنظر فيه – لا الخطوط، ولا الأعداد، ولا النسب.

وعلاوة علىٰ ذلك، فإنه لا ينشـــغل بتلك الأشـــياء الموجودة بذاتها، بل بتلك التي يظهر أنها موجودة.

ولهذا يمضـي الجدليون بثقة في استجواباتهم، لأنه سـواء سُـلِّم بالأمر أو أُنكر، فإن لديهم من الحجج ما يمكنهم به إما إيقاع المجيب في الحبائل أو إفحامه.

وهذا ما لم يكونوا ليفعلوه لو أنهم استعملوا تلك الأشياء المسلّم بها من الجميع؛ إذ من المستحيل إثبات المتضادات للشيء ذاته – كالنفس مثلاً، بأنها فانية وخالدة في آنٍ واحد.

أما المبرهن فيفترض جزءاً واحداً ليقوم ببرهنته، لأنه لا يســتجوب، بل يقتفي أثر الحق.

ولهذا، إذا أنكر شــخص ما أن النفس دائمة الحركة، وســلّم بالطرف الآخر، فإنه يُصرف في الحال، ولا يُجهد بمزيد من الاستقصاءات.

الفصل الخامس والعشرون: هل يلائم أي استجابة (سؤال) البرهان؟

والآن لنبحث فيما إذا كان ينبغي للمبرهن أن يسأل أبداً عما يبرهن عليه، وهل هناك أي نوع من السؤال يولّد العلم - كما أن هناك أسئلة مشاغبة (سفسطائية) وأخرىٰ جدلية.

والقول في ذلك فصلٌ.

والسبب هو أنه كما توجد مقدمة ما، فكذلك يوجد سؤال ما يخدم البرهان.

ومع ذلك، ليس كل سؤال – كما ليست كل مقدمة - ملائمًا للبرهان، بل فقط ذلك السؤال الذي يكون قياسه مؤلفًا تأليفًا محكمًا ومنتظمًا داخل أي علم من العلوم.

وهذا السؤال، إذا غيرت صيغته قليلاً، جعلت منه سؤالاً ملائمًا للمعرفة.

إن المهندس إنما يسائل لا لكي يثبت من الجواب مقدمة لقياسه الخاص - إذ بمقدوره أن يجد تلك المقدمة في نفسه، وإن لم يتعلمها من غيره - بل لكي يختبر قومًا يدّعون الفن ذاته، حتىٰ يتوصل بالمساءلة إلىٰ ما يروم تحقيقه.

وإلا فليس علىٰ المرء أن يجيب السائل دومًا، ولا أن ينخرط في مناظرة علىٰ الدوام.

بيد أنه إذا سأل المهندس، وجب أن يُجاب هندسيًا لا موسيقيًا؛ وإذا كان السائل موسيقيًا، فليجبه الموسيقي لا المهندس.

بيد أنه جرت العادة أن يُسأل: هل يمكن لمسألة حسابية أن تتعلق بالموسيقىٰ؟ أو لمسألة طبيعية أن تتعلق بالطب؟ أو لمسألة في المناظر أن تتعلق بالهندسة؟ وقد يبدو

أنها تتعلق بها؛ إذ إن في الموسيقىٰ معالجات كثيرة مستمدة من مبادئ الحساب، وفي علم المناظر معالجات مستمدة من المبادئ الهندسية.

والحل هو: أنه في هذه المسائل يجب الجواب أيضـًا عما تشترك فيه هذه العلوم مع العلوم الأكثر عمومية.

فينبغي الجواب عما يخص المبادئ، لا عن كل سؤال، كما سلف بيانه.

ومن ثم، فإنه إذا أُفحم المهندس لأنه لم يقم بقسمة الكل إلىٰ قسمين، فلا يُهاجم بوصفه مهندسـًا، بل بوصفه مهندسـًا قد عرض له الجهل بالموسيقىٰ.

وبناءً علىٰ ذلك، لا ينبغي مناظرة من يجهل الهندسة في شأن الهندسة؛ إذ لا يمكن لأحد أن يدرك ما إذا كانت المناظرة مستقيمة أم مغالطة، إذا كان جاهلاً بالموضوع الذي تُجرىٰ فيه المناظرة.

كما لا يجوز لنا - كما هو الحال في المسائل التي لا تتعدىٰ كونها احتمالية وإقناعية - أن نُوكل التحكيم إلىٰ جهلاء في المسائل التي تُعالج معالجةً برهانيةً.

وهناك صورتان أساستان للجاهل.

- إحداهما: صورة أولئك الذين لا يفقهون من الأمر شيئـًا علىٰ الإطلاق.
- والآخر، من أولئك الذين يدركون شيئـًا ما حقـًا، ولكن علىٰ خلاف ما هو عليه، فيفسدونه.

وعلىٰ هذا، يكون كلاهما جاهلاً بالهندسة: ذاك الذي لا يعرف شيئـًا عن الخطوط المتوازية، وذاك الذي اعتقد أنها يمكن أن تلتقي.

وهذا الجهل يمكن أن يُسمىٰ بوجهٍ ما جهلاً هندسياً، لأنه يتعلق بمادة هندسية يمكن فهمها علىٰ وجه الصحة؛ ومع ذلك فهو أصعب بكثير من الجهل السابق، وأكثر تنوعاً وتعدداً أيضاً.

أما كيف يبدو هذا الجهل أصعب، وفي كم من الوجوه يقع، وبالوسائل التي يجب بها مواجهته والتصدي له، فهذا ما سنعلمه في سياق تقدمنا.

الفصل السادس والعشرون: في مدح الرياضيات؛ وما يعنيه أن يمتد القياس في الخط المستقيم، وفي الجانب، وعبر الأوساط.

في الرياضيات، لا يقع الاستنتاج الخاطئ – ودعني أفسر لفظ «البارالوجيسموس» (paralogismus) هكذا – علىٰ النحو ذاته؛ لأن الحد الأوسط في هذه الأمور له دائمًا استجابة مزدوجة، سواء أُخذ علىٰ سبيل الاشتراك في الاسم أو علىٰ سبيل التواطؤ.

بيد أن كل شيء هناك محدد سلفًا ويقيني، وتسمية كل شيء لا تقل وزنًا عن البرهان الحق.

فمن يسمع اسم الدائرة يتصور في الحال دائرة مرسومة ومتشكلة في ذهنه، ولا يقصر عن فهم المدلول، بل إنه لا يُحال إلا إلىٰ ما يدل عليه الحد أيضًا، ولو أُطلق اسم الدائرة علىٰ نوع معين من الغناء، فإن مفهوم الدائرة الذي استقر في ذهن المهندس لا يسمح للمرء بالظن بأن الدائرة نوع من الغناء.

أما الاستدلالات الجدلية، فهي لا تستخدم حدوداً وسطىٰ مقررة، ولا هي متبحرة في جنس معين محدد، مثل هذا المثال: الذين يعلمون، يتعلمون؛ والذين يتعلمون، لا يعلمون؛ إذن، الذين يعلمون، لا يعلمون؛ لأنه يقال عن الذين يعلمون إنهم يتعلمون، وكذلك عن الذين يُعلَّمون.

ومن الواضح أن المغالطة تنشأ في هذه الأثناء من الحد الأوسط – كما في تلك الأقيسة المقيدة بحد أوسط مشترك في الاسم، أو كما قد تسميه، حد متجانس.

والحد الأوسط هو ذاك الذي يُؤخذ مرة أخرىٰ قبل التركيب.

ومن ثم، فمتىٰ أُخذ في مقدمة واحدة بدلالة تختلف عن تلك التي سُـمع بها في المقدمة الأخرىٰ، وقع الاشتراك في الاسم.

وأحيانـًا تنشـأ المغالطة من الشـكل – كما لو اسـتخدم المرء مقدمتين موجبتين في الشكل الثاني، حيث تتبع النتيجة من الطرفين.

لكن لو لم يكن من الممكن برهان الحقائق انطلاقـًا من الكواذب، لكان من اليسير ردّ النتائج إلىٰ أي مذهب أو مذهب بعينه.

وأعني بلفظ «التحليل» (Resolution): اسـتقصـاء المقدمات التي رُكبت منها النتيجة بعد التسليم بوضع تلك النتيجة حقـًا.

أقول: إن هذا الأمر كان ليكون سـهل التحقق لو لم يبرز الحق إلا من الحقائق؛ وذلك لامتلاكنا حينئذٍ حقائق يقينية ومحددة يجب رد النتيجة إليها.

والآن، ومع أنه لا يمكن أن توجد نتيجة حقة إلا من مقدمات حقة، إلا أن العكس ليس صحيحـًا بالضرورة؛ فكثيراً ما تُستنبط النتيجة الحقة من مقدمات ظنية مفترضة.

ومن هنا يأتي تعقيد التحليل، إذ إن تتبع المقدمات واستقصاءها واستكشافها يمتد إلىٰ ما لا نهاية، نظراً لإمكانية وجود مقدمات ظنية غير متناهية قد تتولد عنها نتيجة حقة.

وعلاوة علىٰ ذلك، تختلف الاسـتدلالات الرياضـية عن الجدلية في كون الأولىٰ أيسر تحليلاً من الثانية؛ والسبب في ذلك هـو أنها لا تتخذ الكـواذب سبيلاً لإثبات النتائج، ولا تستخدم سائر الحقائق – كالمشتركات أو ما كان من جنس الأعراض – بل تُستمد جميعـًا إما من الحدود (التعريفات) أو من تلك الأمور التي توجد للشـيء بذاته (per se).

وهذه الأمور يسهل حصرها وتعريفها.

كما أن هناك «تحليلاً» أبسط للاستدلالات الرياضية من وجه آخر: وهو أن تركيبها وزيادتها أكثر بساطة؛ إذ لا نجد في الرياضيات ذلك الامتداد المزدوج الموجود في الجدليات؛ فالاستدلالات الجدلية تتوسع عبر افتراض أمور خارجة عن النتائج، وذلك علىٰ نحوين:

١. فإما أن تمتد في خط مباشر،

٢. أو تنبسط عرضاً عبر تأييد الحدود الوسطىٰ من خلال الافتراضات.

أما الرياضيات فتتقدم وفق جنس آخر؛ إذ إن ما تبرهنه انطلاقاً من المتقدمات يتبع في اللواحق، وبمجرد إيضاح شيء والبرهنة عليه في هذه المتقدمات، يُلحق به اللاحق فوراً.

وبهذا النظم، تترابط وتطول بانتظام عبر العمل بأكمله.

وهكذا نرىٰ النظرية الثانية ملحقة بالأولىٰ، والثالثة تابعة للثانية، والبقية علىٰ النسق نفسه.

ولا يوجد فيها أي تأييد للحدود الوسطىٰ؛ لذا فهي لا تتخذ أي مقدمة متوسطة.

وكما نشأ التركيب في هذه الاستدلالات من واحد، فإن التحليل فيها ينتهي إلىٰ واحد.

الفصل السابع والعشرون: في كيفية استخدام علم واحد لكلا البرهانين: برهان «الإن» (أنه كذا) وبرهان «اللّم» (لماذا هو كذا).

يُؤخذ «عن طريق العلة» علىٰ وجهين:

- أحدهما: أن يكـــون العلم حاصلاً عن طريق حدٍ أوسط مـــا؛ إذ إن كل حد أوسط هو علة للنتيجة المستخلصة.
- والآخر: أن يكون التبيين حاصلاً عن طريق علة الأمر المبرهن عليه.

فبالدلالة الأولىٰ، يتشكل القياس عن طريق العلة، لأن كل استدلال يقوم بنحوٍ ما علىٰ حدّه الأوسط الخاص به.

أما بالدلالة الثانية، فليس كل قياس يُستنتج عن طريق العلة، بل ذلك القياس الذي نسميه نحن «برهانـًا» - أي الدليل الجلي.

وهنالك أيضـًا أقيسة أخرىٰ يمكن أن تُسمىٰ براهين، شريطة استيفائها للأمور الأخرىٰ التي اشترطناها.

أما ذلك القياس الذي يصـدر عن علة الأمر، فنسـميه برهان «لِمَ» (propter quid).

وأما ما ينشـأ عن الحد الأوسـط وحده، ويتألف من حدود متكافئة فقط، فنسـميه برهان «أنَّ» (quia).

الفصل الثامن والعشرون: وجه آخر، يجتمع فيه كلا البرهانين في علم واحد.

فقد يحدث أن يبحث العلم نفسه تارة في «العلة» (لِمَ) وتارة في «الوجود» (أنَّ) عن طريق التبيين.

وفي حين آخر، يكون العلم الذي يعلّم «لِمَ» مغايراً للعلم الذي يبرهن علىٰ «أنَّ».

ولكن لنرَ كيف يتناول العلم الواحد كليهما.

وهذا علىٰ ضربين.

ثمة وجهٌ آخر هو ما سنعكف عليه الآن؛ فلما كانت علة الشيء تحل فيه بذاتها، وجب أن تكون أيضـًا قريبةً من المادة التي هي علةٌ لها.

والقياس الذي يُستوفىٰ بمقدمات متوسطة يبرهن في الغالب علىٰ «أنَّ» الشيء كائن (برهان الإن)، أما الذي يسير بمقدمات غير متوسطة (مباشرة) فإنه يبين في الغالب «لِمَ» هو كائن (برهان اللِم)، كحال الفلكي، حين يثبت أن النجوم الجنوبية تغيب أسرع من الشمالية، استناداً إلىٰ حقيقة أن النجوم الشمالية تتحرك في قطاع أصغر، فإنه يقيم «برهان لِمَ»: لأنه عُبّر عنه من خلال العلة القريبة الملاصقة للمادة.

أما حين يؤكد النتيجة نفسها من واقع أن النجوم الجنوبية أبعد مسافة عن المنطقة الشمالية – ورغم أنه يسوق حقائق صادقة في كلتا الحالتين – إلا أنه لا يُبين العلة القريبة والقصوىٰ.

وعلىٰ المنوال نفسه في العلم الطبيعي: فكلما استُدل علىٰ خلود النفس من حركتها الباطنة والذاتية، كان البرهان بعيداً ومتوسطـًا.

أما إذا أُثبت من خلال كون النفس مبدأ النشـاط الحيوي، من المبتدأ إلىٰ المنتهىٰ، كان البرهان ملاصقـًا ومتصلاً.

وكذلك من يثبت أن الثمار والأشجار لا تتنفس لكونها ليست حيوانـًا، فإنه يصوب من بعيد.

أما من يبرهن علىٰ ذلك لافتقارها إلىٰ الرئة، فإنه يلامس تعليلاً مباشراً.

فكون الشـيء ليس حيوانـًا ليس هو العلة القريبة لعدم تنفسـه؛ وإلا لصـحّ العكس، ولأمكن القول إن كون الشيء حيوانـًا هو العلة القريبة لتنفسه.

بيد أن هناك حيوانات كثيرة لا تتنفس رغم ذلك - مثل تلك المسمىٰ حشرات.

لكن العلة القريبة، كما قلت، لعدم التنفس هي فقدان العضو التنفسي.

يقينـًا، يبدو «عدم كونها حيوانـًا» سببـًا بعيداً ومتكلفـًا لعدم تنفس الشـجيرات؛ لأن «التنفس» محمولٌ يفترق عن «الحيوان» بفرجة، وهو محمول متوسـط، لا يلتحم به أو يجتمع معه إلا بتوسط امتلاك الرئة.

ومن ثم، حين يقال إن السـيقان لا تتنفس لأنها ليسـت حيوانات، يقع إفراط في تقدير العلة.

وهذا هو الخطأ نفسـه الذي وقع فيه «أناخارسـيس»، حين سُـئل عن سـبب عدم وجود عازفي مزمار في بلاد «سكيثيا»، فأجاب: «لأنها لا تنبت الكروم».

كان هذا أبعد ما يكون عن العلة؛ إذ العلة القريبة هي أن «السـكيثيين» لا يسـكرون أبداً، وعلة ذلك أنهم لا يملكون خمراً، وعلة هذا الأخير هي حرمانهم من الكروم.

وفي الشـكل الثاني أيضًـا من أشـكال القياس، يُسـاق البرهان من خلال علة بعيدة، كما في تلك الأمثلة التي جرىٰ ذكرها آنفًا.

فبما أن «الحيوان» يُقال علىٰ كل ما يتنفس، و«النبات» لا يُقال علىٰ شيء منه، فإنه يتبقىٰ أن النباتات لا تتنفس.

وبما أن «الكروم» لا تُمنح إلا لمن مُنِحوا «العزف علىٰ المزمار»، ولكنها لم تُمنح لـ «السكيثيين»، فإنه يتبقىٰ أن استخدام المزامير مفقود عند السكيثيين.[1]

(١) التفسير الأمين لهذا الموضع هو كالتالي: بالدلالة الأخيرة، ليس كل قياس [مقصودًا]، بل فقط ذلك الذي يكون من خلال علة المادة؛ ومن هذا الضرب وحده يكون ما نسميه «برهانيًّا» علىٰ وجه الدقة.

فإن الآخر أيضاً يُعد برهانياً؛ إذ يقول هكذا: «أما بحسب النوع الثاني، فليس كل قياس برهانياً، بل فقط ذاك الذي يكون من خلال علة الشيء؛ وهو الذي نسميه برهانياً بالمعنىٰ الدقيق والأول، وإن كان الآخر يُسمىٰ برهانياً أيضاً».

إذا كانت نتيجة القياس الذي يُجرىٰ عبر علة بعيدة موجبة، فلا يمكن إجراؤها إلا في الشكل الأول، كما يقول يوحنا النحوي؛ أما إذا كانت سالبة، فتُجرىٰ في الشكل الثاني علىٰ نحو ملائم.

ففي الشكل الأول، لا تُستنتج النتيجة المقترحة مباشرة إلا إذا جُعلت النتيجة صغرىٰ أو عُكست.

وعلة هذا الأمر يبسطها **ثامسطيوس** نفسه في هذا الموضع.

الفصل التاسع والعشرون: في أي وجه يُحمل برهانٌ ما في علمٍ آخر.

ثمة وجه آخـر يبرهن به العلم ذاته علىٰ «أن الشيء موجـود» (إنِّيته) وعلىٰ «لِمَ هو كذلك» (لِمِيَّته)، وذلك عندما يسيطر علىٰ استدلالين - كلاهما بالفعل مباشـر - ولكن أحدهما من العلة، والآخر من العلامة.

فإن مَن يبرهن بالحجة القائلة بـأن المـرأة قد وضعت مولوداً علىٰ أن لها لبنـًا، إنما يبيّن العلة في كَوْن الأمر كذلك (برهان «لِمَ»).

أما مَن يفعل العكس، فيقول إنهـــا قد وضـعت لأن لها لبنـًا، فإنه يسـتخدم برهانـًا علىٰ ثبوت الأمر (برهان «إنَّ»).

وكذلك، فإن مَن يبرهن علىٰ تزايد ضوء القمر بناءً علىٰ استدارة جِرْمه، فإنه يصرّح بالعلة في كَوْن الأمر كذلك.

أما مَن يثبت هذا بقلب المطلب، فإنه يقيم تبيينـًا لثبوت الأمر فحسب.

وكثيراً ما يحتدث أن تتكافأ العلل والدلائل (العلامات)، ويُسـتدل ببعضـها علىٰ بعض بالتبادل؛ فكما ينتقل المرء من الدلالة إلىٰ العلة –وهذا ما يُسـمىٰ تبيينـًا لثبوت الأمر– فكثيراً ما يرتد البرهان من العلة إلىٰ الدلالة، وهو ما يُسـمىٰ ببيان كَوْن الأمر كذلك، أو «مِمَّ» كان.

فحينما تُساق الحجة انطلاقـًا من الدلالة، فمنها - باعتبارها أمراً أعرفَ عند العقل من العلة - يُستمد التصديق بالنتيجة.

أما حين تنطلق من العلة، فإنها تمضي منها بوصفها مبدأ الأمر ومبتدأه.

وأحيانـًا لا تنعكس الدلائل والعلل؛ إذ ليس لوجود النار يلزم بالضـرورة حضـور الدخان، ولا لوجود الدخان يلزم وجود النار.

ومع أنه من الضـروري أن تكون المرأة التي وضـعت قد خالطت رجلاً، إلا أن العكس لا يصح؛ لأن التي لم تضع قد تكون قد خالطت رجلاً.

وفي هذه المسائل، يمكن تقديم برهان علىٰ «أَنَّ» الأمر ثابت؛ لكن لا يمكن تقديم برهان «لِمَ» هو كذلك.

فالعلة تُعرف دائمـًا من خلال الدلالة، أما الدلالة فلا تُعرف دائمـًا من خلال العلة.

وكما أن العلل لا تنعكس جميعها مع معلولاتها، فكذلك ليسـت كل المعلولات التي تنعكس عللاً أيضـًا؛ إذ قد يكون للعلة الواحدة دلالات عدة، يرتد بعضـها إلىٰ بعض.

ففي علة كون المرء محمومًا، تكون الدلائل هي سرعة النبض والحرارة الشديدة.

وهذه الدلائل يثبت بعضها بعضـًا تبادليـًا، أما القياس «اللمي» (بيان العلة) فيُساق من لا هذا ولا ذاك؛ فمن كل منهما يتألف قياس «الإن» (أن الشيء كائن).

وهذه هي الوجوه التي يُعالج بها العلم الواحد بكل من برهان «الوجود» (بأن الأمر هكذا) وبرهان «العلة» (لِمَ هو كائن).

الفصل الثلاثون: في أي وجه يكون البرهان في العلوم المختلفة، سواء برهان «الإن» أو برهان «اللِم».

لنقترب الآن من الأوجه التي تتوزع بها تلك البراهين في العلوم المختلفة.

فمتىٰ كانت العلوم قائمة علىٰ هذا النحو المتبادل، بحيث يكون أحدها مندرجًا تحت الآخر - كعلم المناظر بالنسبة للهندسة، والميكانيكا بالنسبة لعلم المجسمات؛ والموسيقىٰ التي تعتمد علىٰ حكم الآذان بالنسبة للموسيقىٰ التي تقوم علىٰ معرفة العقل وتُسمىٰ من أجل ذلك رياضية؛ وعلم الملاحة بالنسبة لعلم النجوم - إذ ثمة علوم من هذا القبيل تكون كما لو كانت مشتركة في الاسم، ومع ذلك لا تختلف حدودها تمام الاختلاف.

وبموجب ذلك يُطلق اسم «الموسيقار» علىٰ من يعرف موسيقىٰ الآذان، وعلىٰ من يعرف رياضيات الموسيقىٰ علىٰ حد سواء.

أقول، حينما تقف العلوم في هذا الترتيب، فإن برهان «الإن» يخص علوم المحسوسات، أما برهان «اللِم» فيخص العلوم النظرية والرياضية.

ذلك لأن الرياضيين لديهم معاينة للعلل؛ أما «أن الشيء كائن» أو «ليس كائنًا»، فهم لا يعلمون ذلك في الغالب؛ لأن الذين يتأملون الكليات لا يلتفتون علىٰ النحو نفسه إلىٰ الجزئيات.

وقد تعلمتُ أنا نفسي من الرياضيين أن الوتر الأعلىٰ بينه وبين الأوسط مناسبة وائتلاف؛ ولكنني لا أستطيع إدراك ذلك الائتلاف حسًا، لعجزي عن ممارسة تلك الصناعة والتدرب عليها.

وبالجملة، فإن العلوم التي هي أكثر رياضية - أي تلك التي هي أكثر إيغالاً في فحص الأشياء، والتي تستخدم صوراً مجردة عن الهيولىٰ والموضوع - هي التي تُبين دائماً «العلة» (اللِمَ)؛ كما هو حال الهندسة بالنسبة لعلم المناظر.

ذلك أن المهندس لا يتناول إلا تلك الأمور الخاصة بالخطوط المستقيمة، والتي وإن كان لا يقدر علىٰ فصلها عن الأشياء في الوجود بالفعل، إلا أنه يعزلها ضمن جنسٍ معين، فكل خط مستقيم إنما يوجد إما في نحاس، أو في حجر، أو أخيراً في سطح خشبي ما.

بيد أن الصانع لا يبحث فيه من حيث هو محتوىٰ في أي من هذه المواد، بل من حيث هو مأخوذ علىٰ انفراد ومجرد عن الأشياء.

أما صاحب المناظر، فإنه يتناول الخط المستقيم من حيث هو مُدركٌ في خيط الشاقول، أو من حيث هو منحوت في النحاس.

وهناك بعض الأمور يقف فيها العلم الطبيعي من علم المناظر موقف هذا الأخير من الهندسة - كحال التعليل الخاص بقوس قزح.

فالفيلسوف الطبيعي يُعرِّف القوس بأنها هيئة منعكسة من سحابة كذا وكذا باتجاه الشمس؛ أما عالم المناظر فيحلل «العلة» (اللِمَ) في رؤيتها علىٰ تلك الصورة وذلك اللون.

بيد أن هناك علوماً، وإن لم يوضع أحدها تحت الآخر، إلا أنها تُرىٰ متجاورة لبعضها البعض بنفس المنوال - كالطب والهندسة.

فإن معرفة أن «الجروح المستديرة تندمل ببطء أكثر» تخص الطبيب؛ أما معرفة «السبب» (من أين) فتعود للمهندس.

الفصل الحادي والثلاثون: أي أشكال القياس هو الأنسب للبراهين.

إن الشكل الأول من أشكال القياس هو الأكثر ملائمة للعلم.

ولذلك نجد الرياضيين ينسجون استدلالاتهم وفقه - من أهل الحساب، والمهندسين، وعلماء المناظر؛ وبالجملة، كل من يشتغل بـ «البرهان علىٰ الوجود» (الإنَّ)؛ إذ إن استخدام الشكل الثاني نادر، ولا يصلح إلا للقليل.

ذلك أن «العلة» تحب أن تظهر من خلال الإيجاب.

ولما كانت معرفة «العلة» (اللِمَ) هي الغاية القصوىٰ، فقد ترتب علىٰ ذلك أن يُرىٰ هذا الشكل هو الأنسب لطلب العلم.

أما بالنسبة لمعرفة الحدود - أي التعريفات - فإن هذا الشكل نفسه هو الأكثر موافقة؛ بل إنه هو الذي يفضي إلىٰ هذا الجنس ذاته.

ذلك أن الحدود تتألف من أقوال كلية وموجبة.

أما في الشكل الثاني، فيُتصور تأليف سالب؛ وفي الشكل الثالث، تأليف جزئي.

علاوة علىٰ ذلك، لا نرد القضايا المتوسطة إلىٰ قضايا أولية إلا من خلال الشكل الأول وحده؛ ففي هذا الشكل نفسه علىٰ الدوام، تُحال القضية المتوسطة إلىٰ قضية أولية كانت قد ارتبطت بها منذ البدء؛ إذ لا يُستنتج إيجاب في الشكل الثاني، ولا كلية في الشكل الثالث.

وبناءً عليه، يثبت أن هذه الأشكال لا يمكن بها تحليل ما هو متوسط إلىٰ ما هو أولي.

وليس كل القضايا الأولية موجبة، بل ثمة قضايا سالبة أيضًا.

فالقضايا الأولية هي كل ما لا يمكن إثباته بالقياس؛ مثل تلك القضايا السالبة التي لا يمكن فيها حمل أي «جنس» علىٰ أي من حدّيها.

ففي مثل هذه الحالات، يُسلب كل حد عن الآخر دون واسطة (حد أوسط).

فلو وُجد أي حد أوسط، لزم أن يكون محمولاً علىٰ الحد الآخر؛ وبذلك، ومن خلاله، سيتم إثبات حد «الموضوع»، مقترناً بـ «المحمول» المقابل، عن طريق القياس.

الفصل الثاني والثلاثون: في قياس قلة الخبرة أو الجهل.

ولنبحث الآن بمزيد من التدقيق فيما افترضناه آنفـًا؛ وهو أن لقلة الخبرة نوعين.

الأول: حين نكون سـاذجين وجاهلين تمامـًا بمسـألة ما؛ كما هو حال الصـبيان تجاه تلك النتيجة القائلة بأن زوايا المثلث تساوي قائمتين.

ولنترك هذا النوع جانبـًا؛ إذ لن تجد فيه شيئـًا من التأمل الصناعي (المنطقي).

والنوع الآخر من قلة الخبرة هو ما يُسـمىٰ بجهل «الملكة» (أو الهيئة): حين لا يكون المرء خالي الذهن، بل يكون قد حصـل علىٰ علم فاسـد بالمسـألة؛ كما لو ظن أحدهم أن للمثلث زوايا ثلاثـًا أكبر أو أصغر من قائمتين.

ويُسـمىٰ هذا الجهل بجهل «الملكة» لأنه حين يقع، يبدو الذهن متأثراً ومنصـاغـًا باقتناع معين؛ إذ يظن المرء أنه يعلم ما لا يعلم.

وهذا الجهل، إذن، إما أن يكون متعلقـًا بأمور أولية ومتصـلة يُعتقد أنها ليسـت كذلك، أو بأمور يمكن تبيانها من خلال واسطة (حد أوسط).

بيد أنه في كل جنس يكون ثنائي القسـمة؛ فإما أن يقع بالقياس، أو يُتلقىٰ عبر التصـور السـاذج - كأن يُظن أن المثلث ليس له زاويتان قائمتان، أو أن القطر مشـارك للضلع.

ففي هذه الأمور أيضًا يمكننا أن نزلَّ من غير قياس.

فكما يقع في الحس الخطأ، والوهم، وسوء السماع، فكذلك ينشأ في العقل تصور كاذب وظنٌّ فاسد.

وقد جرت العادة أن نُخدع ببعض الاستدلالات الكاذبة والمغالطة.

وهذا يقع بوجوه شتىٰ ومتعددة؛ إذ إن أشكال الأقيسة متكثرة، ولا سيما تلك التي تسمىٰ «المغالطات» (paralogisms)، والتي يسهل الوقوع فيها.

ولذلك، فإن اعتقاد أن شيئًا ما «يثبت» لما لا يثبت له لا بواسطة ولا بغير واسطة عبر القياس، لا يمكن أن يقع إلا في الشكل الأول.

فكما أنه كلما نُفي شيء نفيًا كليًا صادقًا، لا يمكن استنتاج برهان حقيقي في أي شكل سوىٰ الشكل الأول، فكذلك كلما نُفي شيء نفيًا كليًا كاذبًا، لا يُنسج استدلال كاذب في أي شكل آخر.

وهذا هو السبب في أن هذا «الجهل» هو الأقبح والأشد بلادة؛ لأنه ينسب لنفسه إقناع العلم، وينتحل خصائصه ويدعيها لنفسه؛ لكونه قد أُخذ علىٰ وجه كلي واستخدم قواعد العلم.

أما توهم عدم ثبوت الأشياء التي تثبت في الواقع بواسطة أو بغير واسطة، فإنه يقع بقياس من الشكلين الأول والثاني.

ومن ثم، تُؤخذ أحيانًا مقدمتان كاذبتان، وأحيانًا مقدمة واحدة.

أما متىٰ وكيف يقع كل جنس، فنحيل في طلبه إلىٰ **أرسطو** نفسه؛ فإنا لو تتبعنا كل التفاصيل لأثقلنا علىٰ القاصدين لهذه المعاني.

الفصل الثالث والثلاثون: في كيفية مواجهة قياس الجهل.

بل يجب أن ينصرف قولنا إلىٰ تعليم أن مقاومة المقدمات الكاذبة التي تُجرىٰ منها هذه الاستدلالات الضالة - أي المغالطات - لا تكون بمعارضة المتباينات، ولا بالتفنيد الجزئي، بل بالاعتراض بالأضداد وبالتفنيد الكلي.

فبتقرير هذه الأمور، سيتجلىٰ الحق، ويثبت ما هو مضاد للخطأ.

فبذلك يمكننا تتبع الخديعة، لكي نبرهن من خلالها علىٰ الضد.

وإنَّ الجدليَّ لَيُصادفُ ذلك أيضاً علىٰ وجهٍ مخصوص، إذ لم يُقترح له استنتاجٌ كلي؛ أما المبرهنُ فيَسوقُ النقوضَ كلياً علىٰ الدوام.

الفصل الرابع والثلاثون: في أنَّه بفسادِ حاسةٍ ما، يفسدُ العلمُ التابعُ لتلك الحاسة.

مـن البيّن أنـه إذا تعطلت حاسةٌ مـا، فإنَّ العلم بتلك الأجنـاس التي تندرج تحت تلك الحاسة سيُفقد بالضرورة؛ بحيث يغيبُ ما لا يمكن إدراكُه بغيابِ ما هو مفقود.

ونحن نُبين ذلك علىٰ النحو الآتي:

إذا صحَّ أنَّ كل مـا يُتعلَّم، إنما يُتعلَّم إمـا بالاستقراء أو بالبرهان؛ والبرهـانُ قوامه الكليات، والاسـتقراءُ قوامه الجزئيات؛ فإنه لا يمكن أن يتأتّىٰ لك اسـتقصـاءُ المعاني الكلية للأجناس المحسـوسـة، ما لم تكن تلك الأشـياء قد عُوينت وعُرِفت عن طريق الاستقراء.

ولكن كيف يقوىٰ علىٰ استقراء المحسوسات مَنْ فَقَدَ الحاسةَ التي بها تُعرف تلك الأشياء؟

وإذ لا يمكن معرفة شـيء من الكليات دون اسـتقراء، ولا يمكن إتمام الاسـتقراء دون حاسة، فإنه لا يبقىٰ سبيلٌ لإدراك العلم.

فحتىٰ تلك الأشياء التي تُسمَّىٰ «مجردات» لكونها مفارقة للمادة، وإن كانت تبدو بعيدةً غاية البعد عن الحس، إلا أنها بمعونة الحس والاسـتقراء تضـحي أسـهل وأبين للمتعلمين.

السطح، والطول، والعرض، وغيرها من المقاييس التي جرت عادتنا علىٰ الاعتقاد بانفصالها، حين يُضاف إليها فضل الاستقراء.

فكون المثلث محاطـًا بثلاثة أضلاع هو أمرٌ يُقره الحس أو الاستقراء تقريبـًا.

فعلىٰ الرغم من أن هذه المقاييس لا يمكن في الواقع فصلها عن المادة، ولا قيامها علىٰ انفراد، إلا أن قوة الاستقراء تبلغ من الشأن ما يجعلها تستكشف ما هو مغروس في كل منها بذاته، وذلك بمصاحبة الحس.

الفصل الخامس والثلاثون: في ماهية ما يُحمَل عن طريق غيره، أو بالعرض.

لما كنا قد صرحنا مراراً بأن المبرهن يأخذ دائمًا ما يُقال بذاته؛ أما الجدلي فلا يفعل ذلك دائمًا، بل يأخذ أحيانًا تلك الأشياء التي تُحمَل بالعرض، شريطة أن تبدو أكثر احتمالاً وأعرف مما يوجد بذاته؛ فإنه يجب علينا تحديد الصور التي يُحمَل بها الشيء عن طريق غيره، أو بالعرض.

إن دلالة هذه الكلمة واسعة ومتعددة الأوجه.

فأولاً: يُقال عن الجسم إنه أبيض عن طريق غيره، أي عن طريق السطح؛ ويُقال عن الكرمة إنها بيضاء عن طريق غيرها، لأنها تحمل عنبًا أبيض.

أما إذا قيل عرض عن عرض، فسيظهر أنه مقول عن طريق غيره، كما لو قيل عن الأبيض إنه موسيقي.

وكذلك الحال بالنسبة للجوهر، فإن ما يُساق سيُحمَل عن طريق غيره إذا لم يكن من عداد الأشياء التي تتقرر بذاتها: كما لو حملتَ «الأحمر» أو «الأسمر» علىٰ «الإنسان».

بيد أن الحمل الأكثر عرضية هو عندما يُساق الجوهر محمولاً علىٰ العرض، علىٰ خلاف ترتيب الطبيعة: كما حين يُقال عن الأبيض إنه حيوان، فإن القول بأن «الأبيض حيوان» يختلف عن القول بأن «الحيوان أبيض»، ففي الأخير، لا يحل الموضوع في غيره ولا يتقوم بغيره، بل هو جوهر بذاته، أما في الأول، فيُتخذ موضوعًا ما يُفهم منه أنه نابع مما هو عرض له.

لذا، فإن من دأب الجدليين عند المحاجة استخدام المحمولات بوصفها محتملة ومعروفة دونما تمييز.

أما المبرهن فسيتحاشىٰ الحمل المضطرب والمقلوب، وكذلك الحمل العرضي؛ إلا إذا كانت هناك أعراض يمكن حملها حتىٰ بذاتها لكونها حاضرة بذاتها، وهو ما نبهنا إليه آنفاً.

وربما تقوم هذه الأمور كلها علىٰ ما بسطناه سابقاً.

الفصل السادس والثلاثون: هل تتمادىٰ البراهين إلىٰ غير نهاية.

ينتظرنا ههنا بحثٌ ليس بالحقير، لعمري، ولا هو بالفضـول؛ حول ما إذا كان عدد تلك الأمور التي تُحمل علىٰ موضوعٍ ما بذاته متناهيـًا، أم أنها تمتد في سلسلة متصلة إلىٰ غير النهاية.

وبيان مـا أقول هو هــذا: لنفترض أن الموضوع الأقصىٰ والأخير هو (ج)، وهو الذي لا يُحمل علىٰ شيء آخر وراءه، ولكن يُحمل عليه (ب) حَملاً أوليـًا وبلا واسطة؛ ويُحمل علىٰ (ب) المحمول (د)؛ وعلىٰ (د) المحمول (هـ).

فأسـأل: هل من الضـروري أن ينتهي هذا الاسـتقصـاء عند حدٍ ما، أم أن هذا التتابع يمتـد إلىٰ اللامتنـاهي؟ بحيث يُحمل (و) علىٰ (هـ) بـدوره، ثم يُحمـل (ز) علىٰ (و)، ويمضي الأمر هكذا إلىٰ غير النهاية؛ وتظل قوة المحمولات غير مستنفدة ولا متلاشية، بل تمدُّ بعضها بعضـًا علىٰ نحو متماثل.

وههنا يوضع سؤالنا الأول.

والسؤال الثاني من هــذا القبيل: لنتصور أن هناك موضوعـًا (أ) بحيث لا يُقال عنه شـيء، ولكن هناك محمولاً أولاً وأعلىٰ، بحيث يحل (أ) في (و) بلا واسـطة، و(و) في (هـ)، ثم (هـ) في (ز).

فأسـأل: هل يقف الاستدلال هنا، أم أن الذهاب إلىٰ غير النهاية ضـروري؟ بحيث لا يمكن العثور علىٰ أي موضوع لا يكون في الوقت ذاته محمولاً علىٰ غيره.

ويختلف هذا الاعتبار عما قبله في أن السؤال في الأول كان عما إذا كانت المحمولات تتوالىٰ في صعودٍ غير متناهٍ، بينما نبحث في هذا عما إذا كانت الموضوعات تتوالىٰ في هبوطٍ غير متناهٍ.

والسؤال الثالث هو: بفرض تقرر الطرفين الأقصيين – المحمول الأول والموضوع الأعلىٰ – فهل تتوسط بينهما وسائط غير متناهية؟ كما لو كان يوجد دائماً في القضايا المأخوذة «حد أوسط» يمنع أي محمول من أن يبدو متصلاً بالموضوع اتصالاً مباشراً وبلا واسطة.

وليس هذا سوىٰ تساؤل عما إذا كانت البراهين تستعمل تسلسلاً غير متناهٍ؛ أي ما إذا كان علىٰ المستدل بالبرهان أن يقطع أموراً غير متناهية، بحيث إن كل ما يُتخذ برهاناً علىٰ غيره، يجب هو نفسه أن يُبرهن عليه بغيره.

أم أن الأصح هو وجود «مقدمات غير متوسطة» وغايات قصوىٰ، إذا ما وصَل إليها البرهانُ توقف.

والسؤال عينه يقع أيضاً في السوالب: عما إذا كانت هناك سوالب بلا واسطة، أم علىٰ نقيض ذلك.

وقد بيّنا آنفاً أي نوع من السوالب هو الذي يُسمىٰ «بلا واسطة».

أما في الأمور المتلازمة والمتكافئة، فلا نزاع في ذلك؛ إذ لا تُعالج هذه الأمور بالطريقة ذاتها.

فبوضع «الموضوع الأخير»، لا يمكن الشك في وجود «محمول أول» فيها.

وبقبول «المحمول الأول»، لا يجب البحث عما إذا كان لها «موضوع أخير».

لأنه متىٰ كانت الأشياء ينعكس بعضها علىٰ بعض تبادليـًا، فإن كل ما يُسأل عنه في أحدها، يُسـأل عنه في الآخر في الوقت نفسـه؛ وإذا أمكن التماس «موضـوع أقصـىٰ» في هذه، أمكن أيضـًا التماس «محمول أول».

ذلك أنك إذا عكست «الموضوع الأخير»، جعلت منه «محمولاً أولاً».

الفصل السابع والثلاثون: في أن الأوساط ليست غير متناهية؛ وإذا صح هذا في الموجبات، صح أيضـًا في السوالب.

ينبغي إذن البدء من المسألة الأولىٰ.

ولكن يجب أن يُعلم أن «الأوســاط» لا يمكن أن تكون غير متناهية، إذا كانت المحمولات تترتب صعوداً وهبوطـًا.

وأعني بالصــعود تلك التي تؤول إلىٰ الكلي؛ وبالهبوط تلك التي تؤول بالأحرىٰ إلىٰ الجزئي.

فإنه لو سلّم أحد بأن (أ) هو «المحمول الأول» وأن (ج) هو «الموضوع الأخير»، ثم زعم أن بينهما أوساطـًا غير متناهية؛ لما أمكن لمن بدأ من (أ) أن ينزل أبداً إلىٰ (ج)؛ ولا لمن انطلق من (ج) أن يصعد أبداً إلىٰ (أ).

ويلزم عن ذلك ألا تكون «الأطراف» متناهية، وهو الأمر الذي كان مسلَّمـًا به.

وهذا بمنزلة من يقول إن العدد متناهٍ من الواحد إلىٰ العشرة، ولكن الأعداد الواقعة بينهما غير متناهية.

فكما أن من يقول هذا القول يأتي بما هو متناقض – لأنه سـيُحصـر بين حدين متناهيين، بالفعل، أعدادٌ غير متناهية، إذ تظهر كأنها غير متناهية من حيث وجودها، لا من حيث إمكانية أخذها – فكذلك أولئك الذين يقرّون بأن «الحدود» متناهية بالفعل، لكنهم يعتقدون بأن «الأوســاط» المتخللة بينها غير متناهية، لا يمكنهم التمســك بما أقروا به.

ولا يعوق استدلالنا البتة ظهورُ أمرٍ مماثلٍ في باب المتصل.

فإنه وإن كان هناك، مع تناهي الأطراف، يمتد المقدار المتوسـط إلىٰ غير نهاية؛ إلا أن القطوع التي اجتمعت في الواحد قبل أخذها لم تكن موجودة بالفعل.

أما هنا، فبما أن الحدود قد أُخِذت، فمن الضـروري أن تكون قد تقدمت بالوجود بالفعل؛ لكونها ثابتة في طبائع الأشياء حتىٰ وإن لم تُؤخذ.

أما في الأشـياء المنقسـمة، فليس ثمة شـيء موجود بالفعل وبصـورة ظاهرة قبل وقوع الانقسام.

ولهذا يتبع بالضرورة أنه، بتقرير الطرفين، لا يمكن للأوساط أن تتسلسل إلىٰ غير نهاية.

وهذا الحال مطرد ليس في البرهان الموجب فحسـب، بل في السـالب أيضـًا؛ إذ إن كل عدم ونفي إنما يتبين بانفصال الإيجاب.

فـإذا كانت الإيجابيات متناهية، كـانت الانفصالات التي يصح بهـا النفي متناهية أيضـًا.

الفصل الثامن والثلاثون: في إثبات أن المحمولات ليست غير متناهية بالبراهين المنطقية.

يبدو أنه قد تبيَّن بما فيه الكفاية أن القضـــايا لا يمكن أن تنفذ إلىٰ غير نهاية متىٰ كانت الأطراف متناهية.

والآن يجب بيان أن الأطراف ذاتها متناهية من كلا الجانبين.

وسـنثبت أولاً، بحجج أكثر عمومية، أن المحمولات ليسـت ممتدة إلىٰ غير نهاية، سواء كانت محمولات بالذات أو بأي وجه آخر.

وبما أن جميع الأشياء التي تُحمل علىٰ غيرها، منها ما يُحمل علىٰ سبيل الماهية، ومنها ما يُحمل بحسب جنس آخر.

وكذلك، منها ما يُقال علىٰ مقتضىٰ الطبيعة، أي بالتركيب المستقيم؛ ومنها ما يُقال علىٰ خلاف الطبيعة، أي بالترتيب المعكوس.

فما يكون علىٰ مقتضـــىٰ الطبيعة هو حمل العرض علىٰ الجوهر؛ وما يكون علىٰ خلاف الطبيعة هو حمل الجوهر علىٰ العرض.

أما الحمل الذي يغير الموضـــع الطبيعي للحدود، فلا نراه جديراً حتىٰ بتســـمية «حمل»، ونرغب في استبعاده من هذا المقام.

وأما في غير ذلك، فيجب أن ننظر هل تتناهىٰ هذه المحمولات أم لا.

ومن البين فوراً أن الأشياء التي تُحمل علىٰ سبيل الماهية يجب أن تكون متناهية.

إذ لا يمكن لأي «حد» أن يكـــون صحيحـًا أبداً إذا كانت جميع الأشياء مندرجة تحت جنس ولها «حد» يقررها؛ فإنه لا أحد يســتطيع وضــع حدود للأجناس إذا كان يظهر دائمـًا جنس آخر لا يمكن معرفته دون حد.

وبذلك لا يمكن أبداً بلوغ مبدأ أو جنس أعلىٰ.

وإلا فإنه لن يكون من الممكن تعريف كل شيء، لأن ذلك سيتطلب إما أموراً غير متناهية، أو أنها لن تكون مستمرة.

ومن هذا يتضح أن المحمولات في «الحدود» محصورة في عدد معين.

والآن يجب بيان الأمر نفسه في الأعراض؛ فمن الواضح أن الأعراض التي تُحمل علىٰ الجوهر الموضـوع، تُحمل إما بوصـفها كيفيات، أو كميات، أو مضـافةً إلىٰ شـيء ما، أو أفعالاً، أو انفعالات، أو دالةً علىٰ هيئةٍ ما، أو معبرةً عن أينٍ (مكان)، أو مشـيرةً إلىٰ متىٰ (زمان).

وهذا يكـــون حين يُسند واحدٌ إلىٰ واحد؛ إذ نقـــول إن «الأبيضَ طوله قدم»، وإن «الماشي يتكلم»، وإن «العددَ الضعفَ زوجٌ».

بيد أن هذه المحمولات تظهر جميعـًا، كما ذكرتُ آنفـًا، أنها من قبيل الحمل بالعَرَض.

فإنا حين نقول إن «الأبيض طوله قدم»، لا نثبت شـيئـًا يقوم بذاته في مثل هذا المقدار، بل هو الخشب أو الحجر الذي يحل فيه البياض.

وإنها لضلالاتٌ هرقليّة تلك التي يزعم أصحابها أن البياض، والسواد، والحمرة، والعدد، والمشي، والتعليم، تقومُ قائمةً بذاتها منفصلةً عن الأشياء.

وعليه، فإن ما قررناه - من أن كل عرض إنما يُحمل علىٰ الجوهر - هو أمرٌ يقيني.

بيد أن تلك الأشياء التي تُحمل علىٰ الجوهر كلها متناهية؛ إذ إن الأجناس العشرة محصورةٌ بحدودٍ معينة من كلا الطرفين.[1]

(١) فيما يتعلق بتسمية هذه الاستدلالات «منطقية»، يقدم يحيىٰ النحوي تفسيرًا مزدوجًا؛ الأول هو تفسير **الإسكندر**، ومفاده أنها تفترض شيئًا واحدًا لا تبرهن عليه، وهو كينونة «الحد»، وكذلك الأمر في «البرهان».

والآخر هو للفيلسوف **فيلوبونوس**، الذي يقول إنها تُسمىٰ منطقية لأنها عامة ويمكن مواءمتها مع أشياء كثيرة أخرىٰ، وهو الرأي الذي يبدو أن **ثامسطيوس** يميل إليه.

الفصل التاسع والثلاثون: في المعنىٰ نفسه: ببيانٍ براهينيّ علىٰ أن الأطراف الموضوعة لا تذهب إلىٰ غير تناهٍ.

بمعزلٍ عن الحجج المنطقية والعامة، سيُبَيَّنُ الآن علىٰ نحوٍ أكثر إلحاحًا وحسمًا أن الأطراف المحمولة أو الموضوعة في البراهين -علىٰ النحو الذي يُعالج هنا- لا يمكن أن تمضي إلىٰ ما لا نهاية.

فالبراهين إنما تُساقُ مما هو موجودٌ بذاته.

والموجودات بذاتها تؤخذ علىٰ وجهين:

١. فإما تلك الأشياء التي تُوضع في الحدود (التعاريف) ويقال إنها «بذاتها»، كالعدد للكثرة، والكم للعدد،

٢. وإما الأعراض التي تُعرَّف بموضوعاتها، كالفرد للعدد.

ولا يذهبُ أيٌّ من هذين الجنسين إلىٰ ما لا نهاية.

فإنه إذا قيل «الفرد» علىٰ «العدد»، فليس من الضروري أن يُحمل شيء آخر بدوره علىٰ «الفرد»، ولا أن يُضاف «الفرد» في حدّ ذلك الشيء؛ مثلما يدخل «العدد» في حد «الفرد».

ذلك لأن الحدود التي تُحمل علىٰ هذا النحو تؤخذ دائمًا أخص من الموضوعات، وفي نهاية المطاف، تتقلص وتتضاءل حتىٰ ترتد إلىٰ ما لا ينقسم.

فكما أن «الفرد» أخص من «العدد»، فإن ما سيُحمل علىٰ «الفرد» يجب أن يكون أضيق من «الفرد».

وعليه، فإن هذه الحمليات ستقوم إما بناءً علىٰ الاستدلال الذي قدمناه، أو لأن كل ما يُحمل علىٰ «الفرد» يجب أن يُحمل أيضًا علىٰ «العدد».

وأخيرًا، فإن كل ما يُقال إنه يخص الحدود، يجب التسليم بأنه يخص الموضوع ذاته.

وهكذا، في حدود كل هذه، سيُطبق «العدد»؛ ومن ثمَّ فإن أشياء غير متناهية «بالذات» ستوجد في العدد، وسوف يقطع العدد حدودًا غير متناهية.

بيد أن تلك الأشياء الموجودة «بالذات» لا يمكن أن تكون غير متناهية؛ لأنه سيكون من الضروري التسليم بأنها موجودة «بالفعل» في آن واحد.

علاوة علىٰ ذلك، لا يمكن أن يطرأ علىٰ العَرَض «بالذات» شيء آخر «بالذات»؛ وإلا لظهر العَرَض كأنه طبيعة موضوعة وجوهر ما.

كما لا يمكن للأشياء التي تُحمل في الحدود أن تكون غير متناهية؛ لأنه عندئذٍ لن يكون هناك حدٌّ لأي شيء.

وبناءً عليه، يتضح جليًا أنه لا البراهين تذهب إلىٰ غير النهاية، ولا كل الأشياء مما يمكن البرهنة عليه وإثباته؛ وهو ما ذكرناه في البداية من أنه قد بدا كذلك لبعضهم.

فإذا لم يكن من الممكن دائمًا، ولا في كل قضية، أخذ «حد أوسط»، بل انتهينا في الوقت نفسه إلىٰ «مقدمات غير متوسطة»، فلا بد أن يتوقف الفحص والتقصي؛ ولا يمكن الدفاع عن الرأي القائل بأن كل الأشياء تقع تحت البرهان.

فقد ثبت أعلاه أنه، بتحديد «الأطراف» التي تشغلها «المسافات البينية»، يجب فَهْم «الأوساط» علىٰ أنها متناهية.

غير أن البراهين لن تذهب إلىٰ غير النهاية، إلا إذا كانت هناك حدود لا حصر لها، مهيأة وحاضرة، والتي يمكن استحضارها باستمرار لاستنتاج ما يتبع ذلك.[1]

(١) إن **أرسطو**، في إيراده لهذا الاستدلال، لا يفضي إلا إلىٰ هذا المحذور: وهو أنه يترتب عليه اجتماع أشياء غير متناهية في واحد.

لكنه لا يبرهن علىٰ وجه امتناع ذلك.

بيد أن **الإسكندر**، كما يروي **فيلوبونوس**، يرىٰ أن هذا ممتنع لأنه يترتب عليه وجود شيء غير متناهٍ بالفعل، ويبدو أن **ثامسطيوس** يذهب إلىٰ المذهب نفسه.

بينما يقول آخرون إن هذا ممتنع لأنه يقتضي في بعض الحدود افتراض أشياء غير متناهية، إذ إن المتقدمات تدخل دائمًا في حد المتأخرات.

أما **فيلوبونوس** نفسه، فقد ذكر أن الامتناع يرجع إلىٰ هذه العلة: وهي أنه يترتب عليه تعذر نيل معرفة تامة بالموضوع؛ ذلك لأن المعرفة التامة بالموضوع هي التي نحيط بها بكل ما هو داخل في ماهية الشيء لذاته.

وهذا الشك الذي يؤكده **ثامسطيوس** يبدو قويًا جدًا؛ إذ يترتب عليه تقويض استدلال العلم الرياضي بأسره.

فالبراهين الرياضية تبرهن علىٰ الأعراض الذاتية للأشكال والأعداد، وهي بدورها أعراض؛ ولم يورد **أرسطو** هذا الاستدلال.

الفصل الأربعون: في أنَّ البرهان الكلي يفضل البرهان الجزئي.

لننظر الآن فيما إذا كان البرهان الكلي أقوىٰ من الجزئي أم لا.

ولكن ينبغي لنا أولًا أن نُقدم تلك الحجج التي يظهر من خلالها أن البرهان الجزئي هو الأقوىٰ.

إن ما هو جزئي بذاته يمتلك وجودًا أتم، وهو أظهر للإنسان؛ فمن يدرك بالتأمل الخاص أن «كالياس» حيوان ناطق، يبدو كأنه أعرف بهذا معرفةً أدق ممن توصل إلىٰ هذا العلم عن طريق الاستنتاج العقلي العام، أي بمعرفته أن كل إنسان هو حيوان ناطق.

ذلك أن الشيء في البرهان الجزئي يُعرف كما هو عليه في حقيقته؛ أما في الكلي، فلا يُعرف إلا علىٰ نحوٍ عام.

علاوة علىٰ ذلك، فإن الكلي يفتقر إلىٰ التحقق العيني، بينما يمتلكه الجزئي.

والبرهان الذي ينصبُّ علىٰ أشياء «موجُودة» هو أقوىٰ من البرهان الذي يتناول أشياء «غير موجودة».

والأخطاء لا توجد في موضع أكثر شيوعًا مما هي حول الكلي؛ بوصفه المدار الذي تجري عليه البراهين بكونه مجرداً عن الجزئيات.

وعلىٰ النقيض من ذلك، فإن ما هو جزئي يُدرك بالبصر، وكأنما هو ملموس باليد؛ والبراهين القائمة عليه لا تنطق بباطل، ولا بمناقضة.

بيد أن هذه الحجج، وإن بدت مقبولة القول، لا تُدحض إلا بجهد جهيد.

فأولاً: إن سمة «بذاته» (per se) تلازم الكلي لزومًا أشد مما تلازم الجزئي.

ذلك أن كون المثلث «مســاويـًا لقائمتين» يُفهم من حيث هو مثلث بذاته، لا من حيث هو متساوي الساقين أو مختلف الأضلاع.

والبرهان يُعقد علىٰ الكلي بوصفه «موجوداً».

وليست تسمية الكليات من قبيل الاشتراك اللفظي، ولا هي مجرد أسماء جوفاء، بل لها «قوام» (hypostasis) معين، أي تحقق ودلالة، بيد أنها ليســت منفصــلة كما هي الحال في الأعراض، بل هي قائمة في الأشخاص (الجزئيات)، ومن خلالها تتجلىٰ.

ثم إن هناك أموراً كثيرة متضمنة في الأشخاص تُؤخذ من الطبيعة الكلية لا الجزئية؛ كالنطق في سـقراط: إذ ليس لكونه سـقراط، بل لكونه إنسـانـًا، صـار سـقراط حيوانـًا ناطقـًا.

وكذلك، فإن البرهان الأفضـل هو ما يُستمد من علة أقوىٰ؛ والعلة الكليـــة أقوىٰ وأشمل من العلة الجزئية؛ إذ إن السؤال والبحث عن «لِمَ» كان الشيء، ينقاد للكلي.

وعلىٰ سبيل المثـال: إذا سُئل لمـاذا تكون الزوايـا الخارجيـة في المثلث مساوية لأربع قوائم؟

فيُجاب: لأن الأمر كذلك.

ولا يكفي أن نكون أكثر دقة فنقول «لأنه مختلف الأضلاع».

ولا يكفي كذلك أن نقول «لأنه مثلث»؛ إذ لا يبقىٰ شـيء يُبرهن عليه مما ترغبه إلا بقولك «لأنه شكل مستقيم الخطوط».

ويُضـــاف إلىٰ ذلك أن البرهان الجزئي يكاد يكون في أشـياء غير متناهية؛ لأن الجزئيات غير متناهية عدداً، أما الكلي فمتناهٍ.

وكذلك يكون البرهان أكثر فضــلاً كلما كان العلم الحاصــل به أوفر وأغزر؛ وهذا إنما يقع في الكلي علىٰ نحو أغزر.

وكذلك، كلما كان البرهان أكثر كُلية، كان أكثر قبولاً للعلم المستمد من الأوليات (المقدمات غير المتوسطة).

وكـذلـك من يعلم الكلي يمكنـه أن يعلم الجزئي أيضــــاً؛ ولكن ليس العكس بصحيح، إذ ليس من يفهم الجزئي بقادر علىٰ فهم الكلي علىٰ الدوام.

وأخيراً، فإن الكلي ينتمي إلىٰ العقل والذهن، أما الجزئي فهو ربيب الحس.

وبهذه الحجج يبدو مبرهناً أن البرهان الكلي يفوق البرهان الجزئي.

الفصل الحادي والأربعون: في أن البرهان الموجب أفضل من البرهان السالب.

يجب الآن تبيان أن البرهان الموجب أفضـــل من البرهان الســـالب؛ فالموجب لا يفتقر إلىٰ معونة السالب، بينما لا يقوم السالب بغير استعمال الموجب.

ومن هنا، فإن البرهان المؤلف من السوالب وحدها لا يُنتج شيئًا.

كما أن الإيجاب أقدم من السلب وأبسط منه.

الفصل الثاني والأربعون: في أن البرهان المستقيم أقوىٰ من البرهان الذي يسوق إلىٰ المحال.

إن البرهان الذي يُسمىٰ مستقيماً هو أيضاً أقوىٰ من البرهان الذي يُسمىٰ مسوقاً إلىٰ المحال.

ويُقال للبرهان إنه «مستقيم» حينما يستنتج المطلوبَ الأولَ مباشرةً، عبر قياس عقلي مستوٍ.

أما البرهان المسوق إلىٰ المحال فهو الذي يعمد إلىٰ نقيض ما يدافع عنه؛ فإذا ما بطل هذا النقيض ودُحِض بيسر، عاد البرهان حينئذٍ إلىٰ المسألة المطروحة.

والبرهان المستقيم بسيط وغير مختلط، لأنه مؤلف من مقدمات فحسب؛ أما الآخر فمتشعب ومتنوع، كالشأن فيما يعضد المقدمات الشرطية أيضاً.

الفصل الثالث والأربعون: في وجوه تقدم علم علىٰ آخر وكونه أشد يقينًا منه؛ وكذلك في وجه تمايز علم عن آخر.

يقال إن علمـًا ما أقدم وأشد يقينـًا من علم آخر بأنحاء شتىٰ.

ففي أحد الوجوه، إذا كان هذا العلم يثبت الشيء من خلال الـ «لِمَ» ذاتها (العلة الغائية)؛ بينما يبرهن العلم الآخر علىٰ الشيء لا من الأمور الأولية، بل من الأمور اللاحقة وعن طريق الدلائل.

وفي وجه آخر، إذا كان هذا العلم يبحث في الأجناس الكلية والمعقولة، والآخر في المحسوسات؛ كما هو حال علم الحساب بالنسبة للموسيقىٰ، وعلم الهندسة بالنسبة للمناظر؛ وبالجملة حال سائر العلوم العالية بالنسبة للعلوم المنضوية تحتها.

وفي الوجه الثالث، إذا كان هذا العلم يستخدم مبادئ أبسط، بينما يستخدم الآخر مبادئ هي بمثابة الأكثر تركيبـًا واقترانـًا.

وبناءً علىٰ هذا الوجه، يبدو علم الحساب أشد يقينـًا من علم الهندسة؛ ذلك لأن «الواحد» هو مبدأ للحساب أصل الهندسة؛ بيد أن الوحدة تفتقر إلىٰ الوضع، بينما النقطة فلها وضعٌ مضاف.

وعلىٰ هذا المنوال أيضًا، تكون الهندسة أدق من علم الهيئة؛ فالهندسة تتناول الجسم المطلق، أما علم الهيئة فلا يتناول الجسم المطلق، بل الجسم من حيث هو متحرك ومستدير.

ويُسمَّىٰ العلم واحدًا إذا كان ينظر في الأعراض الذاتية لجنسٍ واحد.

والجنس الواحـــد هو ما كانت مبادؤه الأولىٰ واحـــدة؛ وعليه، فإن الهندسة وعلم المجسمات علمٌ واحد.

أما العلوم المتباينة فهي التي تتباين مبادؤها؛ لا تلك التي تشـتق أصـلها من مبادئ علمٍ آخر، كالهندسة وعلم المناظر.

ولكن هذا لن يتضح إلا لمن بلغ المبادئ الأولىٰ غير المبرهن عليها.

فإذا لم يكن بين هذه المبادئ أي تجانس، ثبت حينئذٍ تباين العلوم.

ذلك أن المبادئ التي هي من جنس الأمور المبرهن عليها نفســه، إذا لم يكن بينها شيء مشترك، فلن يكون للأمور المبرهن عليها ذاتها أي قاسم مشترك.

الفصل الرابع والأربعون: في أن الشيء الواحد قد يكون عليه براهين عدة.

يمكن أن تقع براهين عدة علىٰ الأمر ذاته، ويُنسج من حدود وسطىٰ شتىٰ؛ كما لو حُمِل شيءٌ تارةً من المتجانسات وتلك التي يكتنف بعضُها بعضًا علىٰ خط مستقيم، وتارةً من تلك التي هي من نظام أو جنس آخر.

من المتجانسات وتلك التي يكتنف بعضها بعضًا تباعًا علىٰ خط مستقيم: كما حين نبرهن علىٰ أن «الدلبة» جوهر، تارةً من خلال «الشجر» بوصفه حداً أوسط، وتارةً من خلال «النبات»، حيث ينتمي كل منهما إلىٰ ذات النظم والسلسلة.

ومن تلك التي هي من رتبة أو جنس أدنىٰ، كما حين نبيّن أحيانًا أن الإنسان جوهر من خلال كونه «ناطقًا»، وأحيانًا من خلال كونه «ذا رجلين».

بيد أن هذه الحدود الوسطىٰ يحوي بعضها بعضًا تباعًا جزءاً بجزء، لأن كل واحد منها يُحمل علىٰ نحو كلي علىٰ أحد الطرفين.

الفصل الخامس والأربعون: في أن الأمور الاتفاقية لا يمكن معرفتها.

إن الأمور التي تقع بحكم المصادفة، أو بالعَـرَض، أو بالاتفاق، لا يمكن للعلم أن يرقىٰ بها من خلال البرهان.

وذلك لأن الأمور الضرورية - التي ليست العشوائية بسائدة فيها - ليست كذلك، كما أنها لا تقبل نسيج القياس.

ولا يقتصر الأمر علىٰ أن الضروري ليس من شأنها، بل إن ما يُوكل إلىٰ المصادفة والبخت ليس حتىٰ بالأمر الأكثري.

والحال أن كل قياس إنما يُستخلص إما من الضروريات أو من الأكثريات.

الفصل السادس والأربعون: في أنَّ الحسَّ ليس علمـًا.

لا يمكن للبرهـان أن يُسـتمـد من الحس؛ ذلـك لأن البرهـان إنمـا يكون علىٰ الكليات، أما الحس فيتعلق بالجزئيات.

فلو أمكن أن ندرك بالعين أن زوايا المثلث تساوي قائمتين، لمـا كـان ذلك برهانـًا يُعتد به علىٰ النتيجـة التي تقرر أن كـل مثلث له زوايا تساوي قائمتين، بل لكان ذلك مجرد معرفة وإدراك حسي لهذا المثلث عينه.

أو لـو استطعنـا معاينة خسوف القمـر الناجم عن حيلولة الأرض، لما عرفنا علىٰ وجه كلي أن كل خسوف للقمر يحدث بهذا التوسط، بل لعرفنا فقط ما يعرضه البصر في تلك اللحظة.

حقـًا إن كل برهان ينشـأ في الحقيقة من الحواس، ولا يمكن فهم الكلي إلا من خلال أثار ووظائف الحواس المتعددة؛ فمن الجزئيات الكثيرة يتقرر الكلي ويستبين.

بيد أن الحكم بالحق ليس في الحواس، ولا يمكن الاعتقاد بأن الحس برهان ما؛ لأن الحس لا يعلّم «لِمَ» الشيء (علة وجوده)، بل يقتصر دائمـًا علىٰ إدراك «أنَّ» الشيء كائن.

إن بيـان العلـة في «لِمَ» كان الشيء علىٰ ما هو عليه يخص الكليـات تمامـًا؛ ولهذا السبب، فهو لا يقتصـر علىٰ ملاحظة هذا الخسـوف الواحد الذي يعاني منه القمر الآن، بل يشمل ببساطة كل خسوف يمكن أن يحدث في سائر العصور.

وليسـت حيلولة الأرض علة لهذا الخسـوف فحسـب، بل لكل الخسـوفات التي يمكن أن تقع في كل الأزمان.

ومن ثم، فإن المعرفة الكلية بالأشياء التي لها علة هي أشرف وأقدم من الحس.

وليست أشرف من الحس فحسب، بل هي أشرف من مجرد تصورها وتعقلها دون معرفة العلة.

كما لو سلّم أحد تسليماً مطلقاً بتلك النتيجة القائلة إن الزوايا الداخلية للمثلث تساوي قائمتين، دون أن يردها كأمر مقبول إلىٰ الزاوية الخارجية التي تقابل الداخلية في العكس.

لذا، فإن التصور المقترن بالعلة (لِمَ هو كذلك) يُرىٰ أنه أسمىٰ بكثير مما يُدرك منفصلاً عنها.

قلنا آنفاً إن الأشياء التي لها علة، تُستثنىٰ منها معرفة المبادئ؛ أي تلك التي تبلغ من الشرف والكمال حداً يجعلها فوق كل مضاهاة، سواء كانت بغير علة أو بغير ذلك.

لكن قد يتساءل سائل: إذا لم يكن الحس علماً، فكيف يترتب علىٰ نقص الحس نقص العلم؟ هل ينبغي فهم ذلك علىٰ النحو التالي: ليس لأن الحس يمكن أن يكون علماً، بل لأن الكلي يُقال إنه ينشأ من الحس، وإذا انقطع المبدأ (البداية)، فمن الضروري أن ينقطع ما يترتب عليه؟ كما يُشك أحياناً: لِمَ يشتعل الزجاج إذا وُضع في مواجهة الشمس؟ فلو أمكن للأعين أن تدرك ضوء الشمس وهو ينفذ من خلال مسام شفافة، حينئذٍ سيُفهم الكلي وعلة هذه الظاهرة العجيبة من خلال الحس.

الفصل السابع والأربعون: في أن مبادئ الأشياء جميعًا ليست واحدة.

لا يمكن اعتبار مبادئ العلوم كافة واحدة، سواء أكانت مبادئ بعيدة أم قريبة.

أما أنها ليست قريبة؛ فلأن المبادئ تتطابق مع الأشياء المبرهن عليها، كلٌّ بحسبه، وبما أن الأشيـاء المبرهن عليها ليست واحـدة، بل تختلف في أغلب الأحيان حتىٰ في «الجنس»، فإنه من الضروري أن تختلف مقدمات هذه الأشياء في جنسها أيضًا؛ ذلك أن المقدمات تتألف من تلك الأشياء التي توجد «بذاتها».

فمبادئ الهندسة تختلف عن مبادئ الحساب، بل إنها لا تتطابق لدرجة أن أحدهما لا يتحدث عن موضوعات الآخر، ولا يعينه، ولا يُستنتج أحدهما من الآخر كـ «حد أوسط».

وكذلك المبادئ المشتركة والمبادئ الأولىٰ لا تدخل في صلب استخدام العلم – كقولنا إن كل شيء يجب إما إيجابه أو سلبه؛ إذ لا يمكن إثبات شيء من هذه المبادئ وحدها؛ بل كلما استُدعيَت هذه في «البرهان»، استُخدمت مقدمات أخرىٰ قريبة وخاصة.

ولا تُؤخذ «البديهيات» في القياس بمفهومها الكلي، بل كما لو كانت مخصصة لجنس موضوع ما.

وعلىٰ هذا المنوال يكون المنطوق المشترك: «متىٰ كانت أربعة مقادير متناسبة في ترتيب متبادل، ظلت النسب نفسها».

والصناعات تستخدم هذا المبدأ، ولكن علىٰ نحو مقيد؛ فالمهندس يستخدمه في أربعة مقادير هندسية، وعالم الحساب في أربعة أعداد، والطبيعي في أربع حركات أو أربعة أزمنة.

ثم إنه لو كانت مبادئ جميع العلوم واحدة، لزم القول بأنها محصورة في عدد معين، كما هو حال «الأسطقسات» (العناصر).

ولكن بما أن العلم يمكن أن يمتد إلىٰ ما لا نهاية – لأن اتساع النتائج وتفرعها متعدد الوجوه – فإنه يتعين وضع مبادئ بالقدر نفسه؛ ومن ثم، لن تكفي المبادئ المشتركة وحدها.

وأخيراً، لو اتفقت المبادئ نفسها مع الجميع، لترتب علىٰ ذلك إمكانية برهنة أي شيء من أي مبدأ.

ولكن لا يمكن برهنة المسائل الهندسية من المبادئ الموسيقية.

ومن هذه الأمور يُفهم أن المبادئ ليست واحدة لكل الأشياء، ولا هي غريبة تماماً عن بعضها، ولا هي متجانسة بالكلية.

الفصل الثامن والأربعون: في اختلاف العلم عن الظن في الأمور الموضوعة.

يختلف العلم أيضـًا عن الظن الصادق وعن «المظنون».

فبالنسبة للظن الكاذب، لا شك أنه لا يملك أي شبه مع العلم، ولكن حتىٰ بين الظن الصادق والعلم، ثمة فرق كبير.

أولاً: إن الأشياء التي هي موضوعات «العلم» يجب أن تكون ضرورية، وهي تلك التي لا يمكن أن تكون علىٰ خلاف ما هي عليه.

أما الأشياء التي هي من قبيل «الظن»، فلا يجب أن تكون كذلك، بل يمكن أن تكون في بعض الأحيان متغيرة.

ومن ثَمَّ، فإن العلم يتوقف علىٰ مقدمات ضرورية، بينما يتوقف الظن علىٰ مقدمات ممكنة.

وهنالك أيضـًا وجه آخر للتمييز في التصديق بالأشياء التي نظن بها وتلك التي نعلمها.

فالعلم يختلف عن الظن بضربين من التمييز: في الموضوعات، وفي «جنس التصديق».

وأما كيف يكون الظن متعلقـًا بالأشياء الممكنة والجائزة، فلنبين ذلك الآن.

إن الإدراك لا يندرج تحت «العلم»، وإلا لما أمكن أن يكون الشيء علىٰ غير ما هو عليه، ولا يندرج تحت «العقل».

وأنا أعني بـ «العقل» في هذا الموضع مبدأ العلم، الذي به تُعرف الحدود.

ولا يندرج أيضـًا تحت إدراك أو قبول المقدمات المباشرة، التي قد يسميها المرء «علمـًا غير مبرهن».

فإذا كانت لدينا كل تلك السبل التي تُعرف بها الأشياء الحقة - وهي إما العلم، أو العقل، أو الظن - فإنه يتبقىٰ أن يكون «الظن» هو الحاكم في تلك الأشـياء التي، وإن كانت حقة، إلا أنها يمكن أن تكون علىٰ غير ما هي عليه.

ولذلك فإن الظن متقلب وغير مستقر، لأن الطبيعة التي يستند إليها غير مستقرة.

فضلاً عن ذلك، لا يتوهم أحدٌ أنه «يظن» فيما يعتقد أنه ممتنع أن يكون بخلاف ما هو عليه، بل جرت العادة أن يرىٰ أنه «يعلم»؛ وإنما يرىٰ أنه «يظن» حينما يعتقد أن الشيء قد يكون علىٰ صفةٍ ما، ومع ذلك قد يكون علىٰ غيرها.[1]

(١) **لثامسطيوس** الرأي ذاته بخصوص العقل: وقد بسط ذلك آنفًا في الفصل السابع.

وفي الموضع ذاته، يورد يحيىٰ النحوي شرحًا آخر لتلك الكلمات: التي تُعرف بها الحدود.

فإنه يشـرح الحدود بوصـفها جواهر مجردة؛ لذا اقرأ ليحيىٰ النحوي، حيث سـتجد شـرحًا لهذا الموضـع وللموضع المذكور آنفًا.

الفصل التاسع والأربعون: في أن العلم يختلف عن الظن في جنس التصديق.

يجب هنا الحديث عن جنسٍ ووجهٍ آخَر من التصديق - في حال الظن، بخلاف ما هو عليه في حال العلم، فالشيء الواحد قد يُعلم ويُظن بناءً علىٰ المقدمات ذاتها - سواء أكان ذلك بقياس «أنَّ» الشيء (الوجودي)، أو بقياس «لِمَ» هو كذلك (العِلّي).

ومن هنا قد يشك المرء في كيف لا يعلم مَن يظن علىٰ هذا النحو، ما دام أن المقدمات والموضوعات هي ذاتها؟ وبالمثل، فإنه إذا كان هذا الإدراك علمًا، فإن الآخر لا يكون كذلك.

والحل هو: أنه إذا اعتقدوا أن المقدمات لا يمكن أن تكون علىٰ خلاف ما هي عليه، فهذا لم يعد ظنًا، بل علمًا؛ ذلك أن العلم يُحدُّ حينئذٍ بأنه ما كان متعلقًا بالأمور التي هي بذاتها، والتي تصدر عن الجوهر، فحينها يكون العلم لا الظن هو ما يُحلّي القوة الناطقة.

أما إذا اعتقدوا في أمور ضرورية، ومع ذلك لم يرتؤوا أنها لا يمكن أن تكون علىٰ غير ما هي عليه، فإن هذا الظن لم يكن علمًا.

ومع أن المرء قد يحكم في الموضوعات ذاتها فحسب - فإن الظن يُستخدم فيما يخص الممكنات، والعلم فيما يخص الضروريات، ولهذا لا يمكن أن يجتمعا فيكون العلم والظن شيئًا واحدًا؛ لأن حدودهما تتباين، ووجوه التصديق والاعتقاد فيهما تختلف، وعلىٰ النحو ذاته، ورغم أنه قد يحدث أحيانًا أن يُحمل عن الأمر الواحد ظنٌ صادق تارة وظنٌ كاذب تارة أخرىٰ - فليس يسوغ لذلك أن يكون الظن الصادق والظن الكاذب شيئًا واحدًا.

وإلا، فإن ما هو ثابت ومستقر لا يمكن أن يكون هو نفسه ما هو سائل وزلق؛ ولا ما لا يمكن أن يستحيل كذبًا هو نفسه ما يمكن أن يستحيل إليه.

ومن ثَمَّ لا يظن أحدٌ قط في تلك الأمور التي يعلمها - لئلا يُضطر إلىٰ اعتقاد أن الشيء الواحد يمكن أن يكون علىٰ خلاف ما هو عليه في الوقت نفسه، ومع ذلك يجب بالضرورة أن يُعتقد بامتناع كونه علىٰ خلاف ذلك.

أما في أشخاص متباينين، فإنه يقع بالفعل وبحسب العادة أن يُدرك الأمر الواحد بالظن وبالعلم.

لقد كان ثمّة «ظنٌّ» عند أبيقور حين قال إنّ كشوف الشمس يقع عندما يمضي القمر تحت فلكها، لأنه قدّر إمكانية أن يكون الأمر علىٰ غير ذلك.

أمّا عند أبرخس فكان ثمّة «علمٌ».

بيدَ أنّ اجتماع الظنّ والعلم معًا في ذهنٍ واحد، وفي وقتٍ واحد، وبشأن موضوعٍ واحد؛ فذلك ما لا يمكن وقوعه.

إلىٰ هنا انتهىٰ القول في الظنّ.

الفصل الخمسون: في ماهية الحدس.

الحدسُ هو إدراكٌ خاطفٌ ومباغت، وكأنّه تسديدٌ صائبٌ نحو «الحدِّ الأوسط».

كما لو أنّ المرء، حين يبصـرُ القمر - أي ذلك الجزء منه المواجه للشـمس - وقد أضـاء جانبه وبقي سـائره مظلمـًا، اسـتنتج في لمحةٍ من الزمن «العلّة»؛ وهي أنه يسـتمدّ ضياءه من الشمس.

أو كأنْ تلمحَ شخصـًا يحادث مرابيـًا أو صيرفيـًا، فتفهم علىٰ الفور أنه بصدد طلب قرض، وأنّ العلّة في جملتها علّةٌ رِبويّة.

ولذلك، فإنّ مَن يسـتطيع، بمجرد رؤية الطرفين أو سـماعهما، أن يدرك بأقصـىٰ سرعة ماهية «الحد الأوسط» بينهما، يُسمّىٰ «محدسـًا» و«ثاقب البصيرة».

وقد أُطلق اسـم «الحدس» علىٰ هذه الفضـيلة بوصـفها نوعـًا من تحليل النتيجة وردّها إلىٰ المقدمات الأولىٰ، وكأنها فهمٌ خاطفٌ واتصالٌ فوريّ بالحد الأوسط.

نهاية المقالة الأولىٰ

المقالة الثانية

الفصل الأول: في أن المسائل أربع.

يترتب عما سبق أن نعالج تمايزات الأشياء التي يُطلب الاستقصاء عنها؛ فإن تلك الأشياء التي تتفق مع ما يراد استكشافه، ستُعرف استطراداً من خلال الاستعمال الشائع.

وإن التمييزات بين الاستقصاء والوجدان هي عينها، لأن كل «مسألة» إنما تُبتدأ لأجل الكشف المنطقي.

فنحن نستقصي إما عن «البسيط والمفرد»، أو عن «المركب» وما يقع في حيز القول التركيبي.

وأعني بالمفرد والبسيط ما يُؤخذ علىٰ حدة من أحد الأجناس العشرة (المقولات): كالإله، والقنطور، والخاريبديس.

وأعني بالمركب: ما إذا كان القمر ينكسف، وما إذا كان العدل قائماً بالطبع، أم هو بالأحرىٰ من وضع البشر وتواضعهم.

وكلما استقصينا عن البسيط، كانت المسألة الأولىٰ والمتقدمة هي «هل هو موجود»، والثانية هي «ما هو».

فإنا نستقصي أولاً هل الله موجود، ثم ما هو الله.

وإذا استقصينا عن المركب، وعما يقع في سياق القول وسلسلته، كانت المسألة الأولىٰ هي: هل «المحمول» ثابت «للموضوع»، والثانية هي: «لِمَ» وبأي كيفية هو ثابت له.

فبمجرد أن نعلم أن القمر منكسف، نبحث فوراً عن «العِلة» التي انكسف بها.

فالمسائل إذن أربع:

- هل هو (موجود).
- ما هو الشيء.
- هل هذا قائم بذاك.
- لِمَ هو قائم به.

من هذه المطالب، يختص زوج منها بالبسيط، والآخر بالمركب.

ولا نبغي لأحد أن يرتبك، لكوننا قد وضعنا في الشروح الطوبيقية (الجدل) تقسيماً آخر للمسائل.

فثمة لم تُعرض إلا صور المسائل الجدلية - تلك التي لا تتفق إلا في البناء والتركيب - وفيها وحدها يبدو وضع القضايا متغايراً.

والسبب في ذلك: هل يُقال شيء عن آخر بوصفه جنساً؛ أم يُورد بوصفه خاصة؛ أم يُثبت بوصفه عرضاً؛ أم يُحمل بوصفه حداً.

فإننا إذا تناولنا «الحد» وفقاً للمراسم الجدلية، نسجنا منه قضية أولاً، ثم نصيغ المسألة علىٰ هذا النحو: «هل النفس عدد يحرك ذاته، كما يرىٰ زينوقراط؟».

أما إذا استُقصي الأمر بالنظر إلىٰ استعمال البرهان، وماهية حقيقة الأمر، فعندئذ لن تُصاغ المسألة علىٰ هيئة قضية.

ولا يمكن للسؤال بـــ «لِمَ» أن يكون سؤالاً جدليـًا؛ لأنَّ المستفهم بهذا النحو لا يترك للخصم خيار قبول الطرف الآخر من الانفصال (الترديد)؛ إذ إنه لا يستفهم لغرض المماراة، بل يسأل طلبـًا للمعرفة.(١)

(١) يذكر الشراح اليونانيون العلة في اتخاذ الكتاب الثاني من «المطالب» فاتحةً له - وهو ما أغفله **ثامسطيوس** رغبةً في الإيجاز - فيقولون: إن غرض هذا الكتاب هو البحث في «الأوسـط» البرهاني، الذي هو «الحد»؛ والمطالبُ نفسها تشير إلىٰ ضرورة هذا البحث لعلم البرهان.

فإن ما نعرفه تمام المعرفة عن «الأوسـط» هو أننا نعلم علمًا برهانيًّا؛ ونحن إنما نبحث لكي نعلم، وبواسطة البرهان نعلم الأشياء التي نبحث عنها.

ومن ثَمَّ، فإن البحث في الأوسط ضروري لغاية الدرجة بالنسبة للبرهان.

الفصل الثاني: في أن البحث في جميع المسائل إنما هو بحث عن العلة.

مــن الجليِّ أنَّ الذين يبحثون عمــا إذا كان الخــلاء موجوداً، أو عما إذا كان القمر ينخســف، إنما يظهر بحثهم في هذا: هل هناك علةٌ ما يتقرر بها وجود الخلاء، وبها ينخسف القمر.

وكذلك مَن يَعلم بالفعل أن الخلاء موجودٌ في الأشياء، ومَن يَعلم بالفعل أن القمر ينخســف، يُرىٰ أنه يقرر وجود علةٍ ما يكون بها الخلاء، وعلةٍ ما ينخســف بها القمر؛ ولكنه يطمح بعد ذلك إلىٰ معرفة ماهية تلك العلة.

ولا ريب أن هذا بَيِّنٌ: وهو أنه حين يُكتشف أولاً ما هو الخلاء، يُكتشف في الوقت ذاته ما هي العلة التي بها وُجد الخلاء؛ لأن الحدَّ وماهية الشــيء هما العلة في وجود أيِّ شيء.

وأيضــًا، حين يُعرف ما هو انكســاف القمر، تُدرك العلةُ فوراً التي بها يُظلم القمر ويُغشىٰ.

فإذا كان انكســاف القمر راجعـًا إلىٰ هذا الســبب، وهو أن ضــوءه يضــمحل بظل الأرض الذي يقع فيه، فإن اضمحلال الضوء سيكون هو علة الخسوف.

فكلُّ مســألةٍ إذن هي مســألةُ علة: ســواء كانت علة وجود الشــيء في ذاته، أو علة عروض شيءٍ لشيءٍ آخر.

وهــذا مــا سنبينه بجلاءٍ أكثر في تلك الأشيــاء التي تُدرك بالحس، من حيث ثبوت وجودها أو كونها بصــفةٍ معينة؛ فإن مثل هذه الأشــياء لا يُبحث فيها عما إذا كانت موجودة، ولا ما هي، ولا أيُّ صفةٍ لها، ولا لِمَ هي كذلك.

فلو كنـا فوق القمر، وكان من الممكـن معاينة تلك الحيلولة التي للأرض، لما كنا نبحث عما إذا كان القمر ينكسـف، ولا ما هو الكسـوف، ولا هل يحل بالقمر، ولا لِمَ يحل.

ولا أقول هذا لأنني أجعل إدراك العلة عين الإدراك بالحس، بل لأننا من خلال الحس نكتسب العلة، ونرتقي إلىٰ العلم.

فحين نبحث، إذن، لِمَ كان الشيء علىٰ ما هو عليه، يُفهم من ذلك أننا قد استقصينا بالفعل هل هو موجود.

ولكن حين نستخدم البرهان فيما هو الشـيء، فإننا نثبت في الوقت ذاته وبوضـوح أنه كائن كذلك.

فهذه هي الوظيفة المنطقية الأخص لذلك البرهان: أن يحقق بفحص مشـترك كل إدراك - سواء بأنه موجود، أو لِمَ هو موجود.

وإلا فإن ما لاحظنـاه في المقدمات لـن يكون صحيحًا: وهو أن الحد الأوسط في البرهان يُرىٰ بكونه علةً لا للنتيجة فحسب، بل وللشيء نفسه أيضًا.

ويختلف النظر في مسألتي «هل هو» و «ما هو» حين يتعلق البحث بالبسائط.

فقبل أن تسأل ما هو الشيء، يجب عليك أن تفرض وجود ما تسأل عنه.

أمـا حين يُبحث في «هل هو» موجـود، فإنـه في أثنـاء ذلك تـارةً يتقرر مـا هو الشيء وتارةً لا يتقرر.

ويكون الأمر كذلك حين يتسـنىٰ البرهنة إما علىٰ علامة، أو علىٰ لازمٍ ما من لوازم طبيعة الشيء المبحوث فيه.

ومع ذلك، فإن هذه هي مبادئ الاستكشاف المنطقي، لا مبادئ الشيء في ذاته.(١)

(١) هكذا يقول **ثامسطيوس**: (καὶ πάλιν ὅταν ἴζωμεν διά τί ἐκλείπει σελήνη)، أي: ومرة أخرىٰ نكون علىٰ دراية بالعلة التي من أجلها ينخسف القمر.

وكلمات **ثامسطيوس** هي هذه: (διόθ' ὅτι καὶ ἐκτὸς διέρχεται τὸ νῦν...)، والتي يبدو أنها تعني: ولكن بما أننا عن طريق الحس نكتسب الكليات ونرتقي إلىٰ العلم، إلخ.

الفصل الثالث: في أن الحد والبرهان ليسا لشيء واحد بعينه من كل وجه.

تبيَّن أعلاه الكيفية التي يُبرهَن بها علىٰ المطالب المركبة.

والآن يجب النظر فيما إذا كان ما يمثل «ماهية» الشيء يمكن البرهنة عليه.

ولكن أولاً، ينبغي لنا أن نتباحث فيما إذا كان يجوز لنا، من الحيثية نفسها، أن نعرِف الأشياء عن طريق «الحد» وعن طريق «البرهان» معاً.

لقد قلتُ «من الحيثية نفسها»، لأن كون المثلث شكلاً يحيط به في السطح ثلاثة خطوط هو أمرٌ مقبول عن طريق «الحد».

أما كون زوايا المثلث مساوية لزاويتين قائمتين، فهو أمرٌ يُدرَك بـ «البرهان».

غير أن الأول يُفهم علىٰ أنه ما هو ذاتيّ للمثلث، والآخر علىٰ أنه ما هو عرضيّ له.

فلنتناول إذن ما اقترحناه: هل كل ما يوجد عليه برهان، يوجد له كذلك حدٌّ للشيء ذاته؟

إن هذا لمحال ومستحيل حقاً؛ ذلك أن البرهان يمتد ليشمل حتىٰ «السلوب»، أما الحد فلا يمتد إلا إلىٰ «الموجبات».

ولكن قد يتساءل متسائل علىٰ العكس من ذلك: هل كل ما يمكن وضع حدّ له، يجوز أيضاً إقامة برهان عليه؟ وهذا أيضاً مستحيل؛ لأن مبادئ البراهين والحدود الأولىٰ تُعرف بالحد، ولا يمكن أن تُعرف بالبرهان؛ وإلا لتمادىٰ الاستقصاء إلىٰ ما لا نهاية.

ولكن يبقىٰ لنا أن نتساءل عما إذا كان يمكن تقديم حد لشيء ما يوجد عليه برهان أيضاً.

وهذا أيضـًا لا يمكن وقوعــه؛ فبمــا أنه، ممــا قلناه في المقالة السابقــة من كتاب «البرهان»، تقرر أنه لا يكون البرهان علىٰ ما يمكن البرهان عليه إلا متىٰ حُصِّل برهانه.

فلو كان ما يمكن البرهان عليه يُعرف بـــ «الحد»، لكان مـــا يمكن البرهان عليه معروفـًا بغير برهان؛ إذ لا مانع يمنع من تحصيل حده علىٰ انفراد وبمعزل عن البرهان.

ومن قال بهذا، فلا شيء أمعن في البلادة من قوله.

وبناءً عليه، يُستنتج أنه لا يوجد شيء يمكن تحصيل العلم به بكلا هذين الجنسين معـًا.

وبالاســتقراء أيضــًا يتقوىٰ التصــديق بهذا القول؛ إذ ليس ثمة «حد» يبرهن علىٰ شيء مما هو ثابت للأشياء سواء بالذات، أو بالعرض، أو علىٰ الإطلاق.

فإذا قَبِل «الحد» شـيئـًا هو من اللوازم الذاتية، فإنه لا يقبله عن طريق البرهان؛ فهو لا يبرهن علىٰ أن «الإنســان حيوان»، بل يتلقاه كأمر جامع؛ ولا يثبت أن «الإنســان ناطق»، بل يفرضه فرضـًا فحسب.

علاوة علىٰ ذلك، فإن «الحد» يكشــف عن جوهر الشــيء بتمامه؛ أما «البرهان» فيشرح تلك الأمور التي تلزم الشيء بالذات.

ولا ريب في أن تلك اللوازم الذاتية ليست هي جوهر الشيء.

وبالمثل، فإن حد الشـيء الذي هو موضـع المسـألة يقرر «ماهية» الشـيء، بينما لا يبلغ أي برهان الماهية، ولا يسـتنتجها؛ بل يضـعها موضـوعـًا ويسـبق بفرضـها، كما هو الحال في «التعليميات»، من فرض ماهية الفرد وماهية الوحدة.

وأيضـًا، فإن كل برهان إنما يبرهن علىٰ شيء لشيء.

أما في «الحد»، فلا يُحمل شيء علىٰ شيء؛ فلا «الحيوان» يُحمل علىٰ «الماشي»، ولا «الماشـي» يُحمل علىٰ «الحيوان»، ولا «الشـكل» علىٰ «السـطح»، ولا «السـطح» علىٰ «الشكل» بالعكس.

لأنه لا يسـتخدم سـوراً كلياً ولا جهة محصـلة؛ ولو اسـتخدمها لما كان الحمل صادقاً.

بل ولا يُحمل حد الإنسـان علىٰ الإنسـان نفسـه؛ فالإنسـان ليس جزءاً من حده الخاص، كما هو حال كل موضوع يُساق كجزء في النتيجة.

فإذا صـاغ صـائغ العبارة هكذا: «الإنسـان حيوان ماشٍ ذو قدمين»، فإنه لا يقرر حداً، بل يقرر «قضية» يُحمل فيها حد الإنسان علىٰ الإنسان.

وبالاختصـار، فإن السـؤال عن «ماهية الشـيء» يختلف عن جميع تلك الأسـئلة المتعلقة باللوازم الذاتية، يختلف – أقول – بجنس آخر غير ذاك الذي يختلف به الكلي عما يحتويه المثلث من خصائص المساواة.

وتلك الأشياء التي تتباين إلىٰ هذا الحد، من الضروري أن تكون لها علل (أسباب) مختلفة تُعرف بها.

ولذلك، أرىٰ من الأنسـب ألا يكون الشـيء الواحد محدوداً ومبرهناً عليه من الجهة نفسها.

الفصل الرابع: في أن الحد لا يمكن البرهنة عليه بواسطة قياس تكراري.

بيد أنه يُبحث عما إذا كان يمكن إثبات حدٍّ ما للشيء المحدود عن طريق البرهان؛ ومثاله: أن «الحيوان الماشي ذو الرِّجلين» هو حد الإنسان.

ومع أن المناقشة في هذه المسألة، بالنظر إلىٰ ما أوردناه للتو، تبدو سهلة ومطلقة، إلا أنني أراها جديرة بالنظر والخلاف، ولذلك وجب إفرادها بذكرٍ وتعليقٍ خاص.

إذا كان كل قياس يثبت شيئًا لشيء بواسطة حدٍّ يكون هو «الأوسط»، فمن الضروري لمن يشرع في البرهنة علىٰ أن هذا هو حد الإنسان، أن يختار «أوسط» ما يستنتج من خلاله استدلاله.

وينبغي لهذا الأوسط أن يكون هو نفسه ماهية الإنسان، لكي يسير البرهان علىٰ هذا النحو: «الإنسان حيوان مائت ناطق، وهذا الحيوان هو ماشٍ ذو رجلين، إذن الإنسان ماشٍ ذو رجلين».

وإلا فإنه لا يمكن تأليف قياس بخصوص ماهية الشيء.

فإنه سواء كان ما اتُّخذ حداً أوسط أعم من الإنسان (أي من الطرف الأصغر) أو أخص، أو حتىٰ مساويًا له بالانعكاس؛ فما دام أنه لا يُحمل علىٰ سبيل الماهية، فإن الطرف الأكبر (أي الحد نفسه) لا يمكن أن يُحمل علىٰ الماهية.

فإذا صدق هذا، لزم من يبرهن علىٰ ماهية الإنسان أن يفترض ماهية أخرىٰ.

ولكن من أين له – بربِّك – وهو يعلمها، أن يحمل «الحيوان الماشي ذا الرِّجلين» علىٰ «الحيوان المائت الناطق» في الماهية؟ أو يحمل «الحيوان المائت الناطق» علىٰ الإنسان؟ فإنه ليس من الضروري إذا لزم الأول عن الثاني، ولا إذا لزم الثاني عن الثالث،

أن يكـون ذلك الأول حداً للثاني؛ إذ ثمة أمور كثيرة تلزم عن غيرها، ولكنها لا تلزم لزوم الحدود، كالجنس، والفصل، والخاصة، والعَرَض، وما لا يمكن انفكاكه.

فإذا كنت قد سـلمت فحسـب بأن الأول يتبع الثاني، والثاني يتبع الثالث، فلن يثبت أبداً أن الأول هو «حد» الثالث، بل يثبت هــذا فقط: أن الأول متضـمن في الثالث بوجه ما.

أما إذا ضـاعفت ما هو مفترض، أي إذا حملت الثاني علىٰ الثالث لا علىٰ الإطلاق، بل بهـذه الزيادة: «في الماهية»، فحينئذٍ يتم تأليف القياس بالفعـل، ولكن يُؤخذ عندئذٍ ما كان موضع المسألة والبحث.

لقد شـرعتُ في تعليم أن حد الإنسـان يُساق عبر البرهان؛ لكنك تأخذ علىٰ الفور، ودون برهان، بوجود حدٍ ما للإنسان.

علاوة علىٰ ذلك، إذا قيل بهذا، فلن يمنع مانع من أن يُبرهن حدٌ علىٰ حدٍ آخر: وهو ما يبدو أبعد ما يكون عن طبيعة البرهان.(١)

---

(١) هكذا يقول هو نفسـه باليونانية في هذا الموضـع: ἔτι οὐδὲν ἧττον καὶ ἕτερος ὁρισμὸς διὰ τοῦ ἑτέρου δειχθήσεται، وهو مـا يبـدو للبعض أن لـه معنىٰ، إذ يمكنهم تفســيره علىٰ النحو التـالي: وعلاوة علىٰ ذلك، لن يمنع مانع من أن يُبرهن حدٌ من خلال حدٍ آخر.

ويبدو أن **ثامسطيوس** قد ألمح بهذه الكلمات إلىٰ ذلك الاستدلال الذي يسوقه إسكندر في هذا الموضع.

إذ قال (هو نفسه): إنك إذا أخذت حداً لبرهنة حدٍ آخر، في حين أن كليهما حدان لشيء واحد وبمرتبة واحدة، فبالاسـتدلال نفسـه ستكون قادراً علىٰ أخذ الحد الآخر لبرهنة الأول؛ ومن ثم يترتب علىٰ ذلك أن يكون الشـيء نفسه أعرف وأجهل في آن واحد، وغير ذلك الكثير من المحالات.

الفصل الخامس: في أن الحد لا يمكن إثباته عبر قياس القسمة.

فهل يُبين الحد أيضـــًا عبر القســـمة - التي تتبعناها كذلك في المباحث المتعلقة بالأشـكال - سـواء لأن ما يُظهر بهذه الطريقة يظهر كأنه عن طريق الاسـتقراء، ولأنه لا يتبع أشياء يقينية أو محتملة بذاتها، بل يتبع أشياء مُسلَّمًا بها عبر السؤال والجواب؟

فإن هذا المنهج بأكمله تقريبًا يتحقق من خلال المناوبة بين الســائل والمجيب؛ وهكذا يُرىٰ أنه قد استُنتج شيء واحدٌ زائدٌ عما تم التسليم به.

هل الإنسان حيوان أم جماد؟ فيؤخذ «حيوان»، لا بتقريرٍ مستمد من القياس.

ثم مرة أخرىٰ، هل كل حيوانٍ ماشٍ أم مـائي؟

فيُسلَّم بـ «ماشٍ»، لا عن طريق البرهان.

ثم مرة أخرىٰ، هل الحيوان الماشي ذو رجلين أم كثير الأرجل؟

فيُعترف بكونه «ذو رجلين».

عندئذٍ يُنسج الاستدلال: الإنسان حيوان ماشٍ ذو رجلين.

ويُرىٰ أن هذا الجنس بأكمله يقوم علىٰ أسئلة وموافقات أولئك الذين بوشر معهم وضع الاستدلال.

ولا يُؤخذ فيه أي شيء بوصفه ضروريًا، بل بوصفه مُسلَّمًا به.

ولكن، ليس لأنه إذا صــدق شــيء مأخوذ بمفرده وعلىٰ حدة، فإنه يلزم بالضــرورة أن يكون صادقًا عند جمعه مع غيره؛ إذ ليس بالضرورة إذا صدق أن شخصًا ما إسكافٌ وأنه رجلٌ صالحٌ، أن يكون بالتبعية إسكافًا صالحًا.

وكذلك، مع أن كل الأشياء قد تكون صادقة في مجموعها، إلا أنها ليست صادقة في الماهية.(١)

(١) يقول **ثامسطيوس** باليونانية: « ούδαμοῦ γὰρ ἐξ ἀνάγκης τοῖς τεθεῖσιν ἕπεται τὸ δεικνύμενον ὥσπερ ούδ’ ἐν ταῖς ἐπαγωγαῖς»، وترجمتها الأمينة هي: «لأنه لا يلزم بحالٍ ما يُبرهن عليه مما هو موضوعٌ علىٰ وجه الضرورة، كما لا يلزم ذلك في الاستقراء».

الفصل السادس: في أن القسمة تساهم في التحديد.

إن الذين يستعملون القِسمة إنما يصيغون اختصاراً للبرهان؛ ذلك أنهم يأخذون عن طريق المساءلة ما كان يجب إثباته بالاستدلال، ومن أجل ذلك، فإنهم لا يقدمون شيئًا من تلقاء أنفسهم للإقناع، بل يبرهنون علىٰ ما يرومون بما يسلّم به الخصمُ المستجوَب.

وعلىٰ سبيل المثال: إن كون «الحيوان» يصدق علىٰ «الإنسان» يمكن تبيانه بالقياس من خلال كونه «حسّاسًا ماشيًا»، أو بأي واسطة أخرىٰ؛ وهذا العناء يوفره الذين يقسمون، من منطلق أن من أُجريت معه القِسمة يسلّم بأن الإنسان حيوان وماشٍ معًا.

لذا، لا ينبغي البرهنة علىٰ «الحدّ» بالقِسمة، بل الاستعانة بها؛ وليست القِسمة قياسًا، بل هي ضرب من الاستدلال التعليمي، مثلها مثل الاستقراء.

ولا يمكن بحال من الأحوال تسمية هذا قياسًا، بل هو وجهٌ من الوجوه التي يتحقق بها أمرٌ ما.

بيد أن القِسمة نافعة للغاية متىٰ أُجريت وفقًا لهذه القواعد: أن يكون كل ما في «الماهية» متضمنًا فيها، وألا يفيض عنها شيء ولا ينقصها شيء، وألا يكون ثمة تخطٍ وصولاً إلىٰ الأنواع الأخيرة.

إن الذي «يتخطىٰ» هو من يقسم «الحيوان» مباشرة إلىٰ ذي رجلين وكثير الأرجل؛ لأن القِسمة المتقدمة كانت إلىٰ «طيار» و «ماشٍ».

أمـــا الذي «يُخلّ» فهو مـــن يقسم «الماشي» إلىٰ ذي رجلين وذي أربـــع؛ إذ يغفل بذلك عن «عديم الأرجل» و«كثير الأرجل».

من خلال هذه المراعـاة، ستوفر «القسمة» بعض الفائـدة لأولئك الذين يضعــون الحدود.

ومع ذلك، لا يقال عمن يقســم إنه يسـتخدم الاسـتدلال العقلي أو «القياس» لهذا السبب.

فكمـا أنه في تلك الشروحات التي لا يُبيَّن فيهـا «الحد الأوسط» بالألفـاظ - حتىٰ وإن كان مبيناً في الذهــن، فـإنــه لا يتضح وجه اللزوم فيهـا - فكذلك الحـال في ذلك القياس المستخلص من القسمة.

وعلىٰ الرغم من أنه ربما أمكن إثبات الجزئيات التي وردت عرضـــاً في ذلك الخطاب الجاري في المحاورة ببعض العلل، كأن يقال إن الإنســان كائن حي لأنه ليس بجماد، وأنه ناطق لأنه ليس بغير ناطق؛ إلا أنك لا تثبت أن النتيجة الكلية، المركبة من أقسام القسمة، هي «حد» الإنسان.

الفصل السابع: في أن الحد لا يُثبت من خلال قياس حدّي.

وأما مسـألة ما إذا كان من الممكن بيان الحد من خلال «حد الحد»، فهي السـؤال المتبقي لنا.

ويُطرح الأمر علىٰ هذا النحو: يريد شـخص ما أن يُعلّم أن حد الإنسـان هو حيوان ماشٍ ذو رجلين، فيصيغ استدلاله هكذا:

القول الذي يتألف من تلك الأشـياء التي تنتمي إلىٰ «الماهية» وتعد «خاصـة» الشيء، هو حد.

وهذا القول، أي «حيوان ماشٍ ذو رجلين»، موجود في الإنسان.

إذن، حد الإنسان هو حيوان ماشٍ ذو رجلين.

فهل يحظىٰ هذا الشكل، لعلنا نتساءل، بقبول الفيلسوف؟

لكنه يبدو أمراً مضحكـًا، بل هو أكثر مأساوية من سابقه؛ لأنه يخطئ بنفس الطريقة التي أخطأ بها أولئك، ولكن بشكل أكثر صراحة ووضوحـًا، فهو يزعم بجرأة ويفترض مسـبقـًا ما كان يجب إثباته (المصـادرة علىٰ المطلوب)؛ إذ إن القول بأن هذا المركب، «حيوان ماشٍ ذو رجلين»، هو من تلك الأشياء التي تحيط بخصوصية ماهية الإنسان، ليس سوىٰ إقرارٍ بأن هذا هو «حد» الإنسان.

ومن ثم، ففي هذه المقدمات، لم توضـع النتيجة وتُثبت «بالقوة» (إذ كان هذا ليكون صوابـًا)، بل وُضعت «بالفعل».

ثم إنهم يفعلــون مثــل ذلك؛ أولئك الذين، عند برهنتهــم علىٰ «الحد»، يتخــذون «حدَّ الحدِّ» في مقام المقدمات، كما لو كان علىٰ المستدلين أن يستخدموا «حدَّ القياس» في مقام المصادرة.

فكما أننــا، كلما أقمنا قياسـًا، لا نأخذ ماهية القيــاس (في مقدماتنا)؛ فكذلك كلمــا وجب البرهان علىٰ «حد»، لا ينبغي أن نُنَبَّه إلىٰ ماهية «الحد»، بل من الضروري سلفـًا أن يكون كل منهما – أي ماهية القياس، وماهية الحد – مستقراً في الذهن أتمَّ استقرار.

ومن هنا، وبكل ســهولة ودون مغالطة، يمكننا أن نفترض آنيـًا ما نشـــاء، ونكون قادرين علىٰ تعليم وإقناع الآخرين ممن قد يقعون في الشك.

ويقينـًا، لا ينبغي إدراج هذه الأمور في «البرهان» بوصفها أجزاءً مسلمـًا بها.

الفصل الثامن: لا بالمتضادات، ولا عن طريق الاستقراء، يُثبت الحد.

قد يقول قائل: إذا كان ذلك غير مسموح به بهذا الوجه، فإنه سيكون مسموحاً بوجه آخر، وهو عن طريق «الإلحاق» (adfictio) و«الوضع» (subiectio).

والإلحاق في هذا الموضع يكون من خلال القياس الشرطي، علىٰ هذا النحو:

«إذا كان حد الشر هو القابلية للانقسام (علىٰ فرض أن القابلية للانقسام هي حد الشر)، وكانت الأضداد لها حدود متضادة؛ فإن حد الخير إذن هو عدم القابلية للانقسام».

ولكن، ألا ترىٰ أن الذين يفعلون ذلك إنما يستمدون المسألة من رأسها (أي يصادرون علىٰ المطلوب)؛ بمعنىٰ أنهم، من أجل البرهنة علىٰ «حد»، يتخذون حداً آخر لا يقل خفاءً عن الحد المراد البرهنة عليه؟ ذلك أن المتضادات - تلك التي تسمىٰ متباينة، كالخير والشر، والسرعة والبطء - تشترك في ذات القدر من الجلاء والجهالة.

وعليه، فإنه إذا رغب أحد في تبيين حدّ الشر، فإنه سيسلك المسلك ذاته في تناول حدّ الخير، بيد أن هذا ليس إلا إثباتاً عن طريق التقابل، ووقوعاً في البراهين الدائرة.

علاوة علىٰ ذلك، وبما أن هناك أشياء كثيرة لا أضداد لها تقع في مقابلها، فبأي وجه يمكن لهذا الاستدلال أن يكفي لتحديد حدودها؟

ولعلّ قائلاً يعتقد أن الحدود تُثبت من خلال الاستقراء؛ ولعمري لا يمكن قول ذلك؛ فبما أن الاستقراء يقوم علىٰ الجزئيات، فلا حدّ للجزئيات.

كما أن الاستقراء يحمل شيئاً علىٰ آخر، بينما الحدّ لا يكون في القضايا المركبة.

الفصل التاسع: في أن الحدّ، علىٰ وجه العموم، لا يمكن البرهنة عليه.

فما هو إذن وجه البرهنة علىٰ الحدّ؟

فحقـًا لا يمكن نيله أو ملامسته بالإشـارة، ولا بالأذنين، ولا بالبصر؛ وبالجملة، لا يمكن إدراكه بأي حاسة من الحواس.

وإلا، فإنني أعلم أن هـذا هو ما يُطلب منا: هـل ثمة منهج للبرهنة علىٰ الحدود؟ ويبدو أنه لا يوجد، ومن الضـروري لمن أراد أن يعرف «ما هو» الإنسـان، أو أي شـيء آخر مهما كان، أن يتيقن أولاً من «أن» الإنسان موجود؛ إذ إن ما ليس بموجود، لا يمكن لأحد أن يعرف ماهيته.

فـإن مـا يشير إليه اسم «عنز – أيل» قـد يعرفـه الكثيرون حقـًا؛ ولكن ما هو هذا «العنز–أيل» في حقيقته، فلا أحد يعرفه إذا كان يجهل هل هو موجود أصلاً أم لا.

ومن ثم، فلو أمكن البرهنـة علىٰ «ماهية» الشيء، لبرهن ذلك في الوقت ذاته علىٰ «وجوده»، وهذا يبدو مستحيلاً، إذ إن للشيء الواحد برهانـًا واحداً.

وعلاوة علىٰ ذلك، فإن العلم بأن الإنسان موجود هو شيء، ومعرفة ما هو الإنسان شيء آخر؛ فللثاني يوجد «حدّ»، وللأول يوجد «برهان».

فنحن نبرهـن علىٰ أن الله موجود، وأن العناية الإلهية موجـودة؛ ونحن نحدّ ما هو الله، وما هي العناية.

فكيف للمعرِّف، إذن، أن يتناول الحدَّ عن طريق القيـاس؟

وهذا مشاهَدٌ في جميع الصناعات؛ فهي تصف ماهية الشيء علىٰ حدة، وتبرهن علىٰ وجوده علىٰ حدة، ولكن عندما تشرع في البرهان، فإنها تفترض أولاً ما يدل عليه الشيء كأمرٍ مسلّم به.

لذلك، قبل أن تبرهن علىٰ وجود مثلثٍ يمكنك تكوينه من ثلاثة خطوط مستقيمة، من الضروري أن تفهم أن لفظ «المثلث» يطلق علىٰ مساحة يحيط بها ثلاثة خطوط مستقيمة.

وذلك لأن العلم هو الرأس والأصل في كل استقصاء، وهكذا ينتهي الأمر إلىٰ أن البرهان الواحد يؤول إلىٰ براهين عدة، فإن مَن يبرهن علىٰ الماهية، يثبت في الوقت ذاته وجود الشيء، أما مَن يحدُّ، فلا يأتي بما يوجب ضرورة وجود ما يحدُّه.

ومن ثَمَّ، فإن مَن يحدُّ الدائرة بقوله: «الدائرة شكل مسطح يحيط به خط واحد مستدير»، لا يبرهن علىٰ وجود الدائرة؛ إذ لا توجد في ذلك الحدِّ علةٌ توجب صيرورتها دائرة.

كما لا ينطوي الحدُّ علىٰ أي استدلالٍ يوجب اعتباره حداً للدائرة دون غيرها؛ إذ قد يعتقد المرء أن هذا الحدَّ يخص المشبك النحاسي نفسه، حيث لا تظهر أي قوة تجعله أولىٰ بأن يكون حداً للدائرة؛ بل إن هذا البيان يُطلب من خارج الحد.

فإذا كان مَن يبرهن علىٰ ماهية الشيء لا يبرهن علىٰ وجوده، فإن الحدَّ لا يمكنه أن يبرهن علىٰ الوجود، بل علىٰ ما يشير إليه الاسم فحسب.

وهكذا يصح وضعُ حدٍّ لأشياء غير موجودة؛ فإن لفظ «قنطورس» يدل هو الآخر علىٰ شيء ما.

وعليه، فإن كل شرح أو دلالة للألفاظ - أي بيان لِمَ سُمي كل شيء باسمه، وهو ما يسمونه «الاشتقاق»، كقولهم إن الإنسان سُمي كذلك لأنه جُبل من التراب، والماء لأنه ما به نحيا - وبالجملة، فإن كل تعليق لنا، وكل محادثة، ستُسمىٰ حينئذٍ حداً، حتىٰ إلياذة هوميروس نفسها قد تبدو كأنها حدٌّ واحد، فعندما أقول «الإلياذة»، لا أفهم الاسم ذاته، بل القصيدة الموضوعة تحت هذا الاسم، وكذا قوله: «ولكن أنتم، من أي الشواطئ أتيتم؟» وقوله: «إلىٰ ههنا جئنا، مأمورين»، وقوله: «حدثيني يا ربة الشعر، عن ذاك الرجل»، وقوله: «نحن، من طروادة القديمة، أتىٰ بنا الإله إلىٰ مدينتكم».

فكل هذه الأقوال قوتها تكاد تكون واحدة. غير أنه هنا يسأل، وهناك يجيب؛ وهنا يعرض، وهناك يسرد.

والأمر برمته في غاية السخف؛ فإنه فضلاً عن كون ليس كل قول يعرض ما يدل عليه الاسم يعد حداً، فإن ذلك القول لا يشرح الحد أيضاً؛ أي القول بأن الحد يجب بالضرورة أن يكون مساوياً للاسم في القوة.

فلو كان الأمر كذلك، لما وُضعت الأسماء للأشياء بمقتضىٰ مواضعة البشر واصطلاحهم، بل بالطبيعة.

ولما ظهرت الملقبات ولا الأسماء المشتركة؛ أي أن الكلمات المتماثلة لا يمكن أن تطلق علىٰ أشياء متباينة.

ومن هنا يتبين أنه لا يُنظر إلىٰ الحد والقياس بوصفهما شيئاً واحداً، ولا يمكن صياغة قياس لشيء يوجد له حد.

وقد قيل أيضاً إنه لا يُعرف من خلال الحد وجود الشيء، ولا ما هو حد الشيء.

الفصل العاشر: بمقدار ما يفيد الشيء في البرهنة علىٰ أن الشيء موجود، فبذات القدر يفيد في البرهنة علىٰ ماهية الشيء.

وبالمثل، فإن الحد لا يُعرف بالبرهان، بل يُجعل به جليـًا.

بيد أننا لما كنا قد بحثنا في هذه الأمور علىٰ سبيل الجدل أكثر مما بحثناها من أجل في علم الحكم، سنقدر الآن أيُّ هذه الأقوال قد قيل علىٰ وجه الصواب، وأيُّها قيل علىٰ وجه الزلل، وبأي كيفية يمكن جعل البرهان صانعـًا للحد.

بيـد أنه يجب التماس هذا الأمر من مبدأ أبعـد؛ فكما أننا حين نُقرُّ بوجود الشيء، فإننا تارةً نبحث عن علة وجوده (لِمَ هو)، وتارةً لا نبحث، إذ بمجرد قولنا إن الشـيء موجود، يكون كونه كذلك جليـًا لنا.

ولا يقع الأمر علىٰ نحوٍ عكسي بحيث يعرف المرء «لِمَ هو الشيء» قبل أن يعرف «أنَّه موجود»؛ فنحن لا نبحث أبداً عما هو الشيء (ماهيته) ما لم يتبين لنا أولاً أن الشيء موجود؛ إذ أيُّ خرقٍ أو حماقةٍ أكبر من الرغبة في اسـتقصـاء حدِّ أشـياء لا تعلم أهي موجودة أم غير موجودة؟

وعليه، فليس من الضـروري أن يُبيَّن بالحدِّ أن الشـيء موجود، إذ ينبغي أن يكون وجوده مفترضـًا وقائمـًا قبل الشروع في حده.

وكما أنَّ مَن يُبرهنُ علىٰ وجودِ الشـيءِ يجدُ في الوقتِ عينِهِ أنَّهُ علىٰ تلكَ الحال (إذ تُسـتمدُّ البراهينُ من العلل)؛ فكثيراً ما يحدثُ في البرهانِ الذي يُفيدُ بوجودِ الشـيء، أن يتجلىٰ فيهِ أيضـًا حَدُّ الشيءِ وماهيتُه.

وبأيِّ اســتدلالٍ حقـًا، ومتىٰ يتحققُ ذلك، هو أمرٌ يجبُ اســتئنافُ النظرِ فيهِ من البداية.

ونحنُ نستنتجُ وجـودَ الشيءِ، في سياقِ البرهنةِ، عبرَ أنحـاءٍ شتَّىٰ: تـارةً من لواحقِ الأعراضِ التي تقعُ بعيداً عن جوهرِ الشـيء؛ وتارةً من شـيءٍ محتوًىٰ في الشـيءِ بوصـفِهِ جزءاً منه.

فخريسيبوس يُثبتُ وجودَ الآلهةِ من واقعِ أنَّ المذابحَ مرئيةٌ: وهذا استدلالٌ مُستمدٌ من الأعراض.

أما الرواقيونَ فيؤكدونَ وجودَ الآلهةِ لأنهم يُقدِّمون صنوفَ العونِ الغزيرةَ للفانين، ويتنبؤونَ بما سيكون، ويحفظونَ الأفلاك السماويةَ في حركتِها عبرَ عصورٍ لا تُحصىٰ.

وهذا برهانٌ مأخوذٌ من ذاتِ الشيء.

وعلاوةً علىٰ ذلك، فإنَّ تلكَ الأشياءَ الكامنةَ في الشيءِ، منها ما هو مقترنٌ بهِ اقترانـًا وثيقـًا، ومنها ما هو علىٰ نحو أبعد - وهو ما توضحه الأمثلة ذاتها بالفعل.

فالأعراض التي لا تُعلّمنا إلا «أنَّ» الشــيء موجود، لا تُقدِّم شــيئـًا لمعرفة طبيعة الشيء وحَدِّه، إذ إنها لا تبرهن علىٰ الشيء إلا برهنةً نزيرةً وضئيلة.

ذلك أن معرفة الأعراض منقولة، وليس فيها ما يقترن بها مما يبعث علىٰ الإلزام.

أما من تلك الأمور التي تُعد «خاصة» وتعتمد علىٰ طبيعة الشيء، فإنه يتيسر للمرء الوصول إلىٰ «الحد» وبيان «الماهية».

فبقدر ما للأشــياء من نجاعة في إثبات «أنَّ» الشــيء موجود، بقدر ما لها من قدرة علىٰ تأكيد وبرهنة «ما» هو الشيء.

وسوف نُبيّن ذلك علىٰ النحو الآتي.

المسألة المطروحة هي: هل ينكسف القمر؟ فمن يُعلّم أنه ينكسف بناءً علىٰ هذا الاعتبار، وهو أن القمر حين يبلغ تمام استدارته لا يلقي ظلاً، فإنه يُضعف المسألة بوقوفه عند العَرَض، ولا يُفيد بشيء يمكن من خلاله فهم ماهية كسوف القمر.

إن الذي يبرهن علىٰ ذلك، من خلال حقيقة أن ضوء القمر في حال كونه بدراً يُحجب بتوسط الأرض، فإنه يُبين علىٰ نحو بارع وسليم انخساف القمر، ويُتيح عَرَضاً فرصةً وافية لمعرفة ما هو خسوف القمر، لأنه قد نال العلة الحقيقية لهذه الأعجوبة؛ إذ إن العلة في الواقع هي «الحد» و«ماهية» الشيء.

وهكذا في هذا الجنس، يتجلىٰ في آن واحد بيان الماهية والـ «لِمَ» (السببية).

ما هو الخسوف؟ حجب الضوء من خلال توسط الأرض.

وبناءً عليه، فإن علة الخسوف هي الحجب.

ما هو الرعد؟ انطفاء اللهب الذي أحدثه اصطدام السحب.

والحدود من هذا النوع عليك أن تحولها إلىٰ أسئلة وعلل؛ أي لِمَ كان كل منها.

لِمَ يوجد الخسوف؟ بسبب الحجب الناشئ عن اعتراض الأرض.

لِمَ يوجد الرعد؟ بسبب انطفاء النار في السحاب.

ومما قيل يتبين أنه، رغم أن «الحد» وما يمثل «ماهية» الشيء لا يمكن أن يُساق عليهما برهان، إلا أنه في تلك الأشياء التي تُبين من خلال عللها، يغدو حدُّها معروفاً بواسطة البرهان.[1]

(١) ثمة أمر يبدو أن «إرمولاو باربارو» لم يعبر عنه باللاتينية، بينما يبدو أن «**ثامسطيوس**» و**أرسطو** قد قصداه في اليونانية: فليس في تلك الأشياء القائمة في غيرها يكون ما ذُكر آنفاً صحيحاً لهذا السبب وحده، وهو أن «الحد

الفصل الحادي عشر: في أن الأشياء التي لا علة لها، لا يُعرف حدُّها من خلال البرهان.

وهذا مما يجب قبوله: وهو ما قلناه آنفًا، أي أنه ليس من الصواب حدُّ كل الأشياء علىٰ الإطلاق وبلا تمييز، بل تلك التي توجد في غيرهـــا فحسب، مثل الكسوف ومثل الرعد.

الأوسـط» محفوظ فيها وهو علة النتيجة وعلة الشـيء؛ بل أيضـًا لأن «الحد الأوسـط» هو شـيء وعلة مغايرة، وليس هو ذات الشيء الذي يُبرهن عليه ويُطلب حده.

كما أن حيلولة الأرض هي بالفعل علة الكسوف، ومع ذلك فليست هي ذات الشيء الذي هو الكسوف.

أما في حد تلك الأشـياء التي ليسـت حاصـلة في غيرها، بل هي موجودة بذاتها، فليس هناك شـيء لا يتحد مع ماهيتها؛ تمامًا كما أن حد الإنسان والإنسان هما شيء واحد بعينه.

ولهذا السبب، لا يمكن البرهنة علىٰ هذه الأشياء من حيث إنّيتها ولا من حيث لِمِيَّتها؛ كما لا يمكن من خلال البرهان عليها أن يُعرف حدُّها.

حقًا، لو أردنا أن نبرهن علىٰ شـيء من الأمور التي هي أعراض ذاتية من خلال حدّها، فإن ذلك الاسـتدلال الذي نطلب به ما هو مطلوب منذ البدء – وهو ما يقول الشراح اليونانيون، ولا سيما **الإسكندر**، إنه يُساق هاهنا – هو من الأمور المناقضة تمامًا لمن يريدون أن يكون حد الموضوع هو الحد الأوسط في البرهان الأكمل.

وهكذا يقول **ثامسطيوس** باليونانية: « καὶ ἄλλο ἐπὶ τούτων τὸ μέσον τε καὶ τὸ αἴτιον τοῦ συμπεράσματος καὶ τοῦ πράγματος»، أي: وثمة شيء آخر في هذه هو الوسط بعينه وعلة النتيجة وعلة الأمر نفسه.

ثم يضـيف: في تلك الأشـياء التي هي في ذاتها، إلىٰ آخره، οὐ γὰρ εὕρηται τοῦτο εἰς πάντων εἶναι αἴτιον ἄλλο ἔστιν ἐφ' ἁπάντων، أي: لأن هذا لا يوجد في كل الأشـياء، بأن يكون لها علة أخرىٰ؛ وتلك هي الموضوعات الخاصة بكل علم.

ويكرر الشيء نفسه في موضع أدنىٰ، حيث يقول عن الله، إن الفيلسوف يسلّم بوجوده وماهيته؛ إذ يقول: οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλην αἰτίαν ἕτερον، أي: إذ ليس الأمر بإيراد علة أخرىٰ.

فإن هذه وحدها هي التي تُساق في البرهان، لأن الوسط فيها يُعتبر شيئًا هو علة لكل من النتيجة وللأمر ذاته.

أما في تلك الأشياء التي هي بذاتها، وليست كائنة في غيرها، فلا يمكن ملاحظة الاستدلال نفسه فيها، إذ ليس لها علة أعلىٰ يمكن تبيانها من خلالها؛ ومن هذا القبيل هي «موضوعات» كل علم بعينها، والتي يجب أن يكون وجودها وماهيتها أمرين يقينيين ومقررين.

ولا تصير هذه الموضوعات أعرف بأي وسيلة أخرىٰ إلا عن طريق الاستقراء، أو بضرب من التسليم، أو بالتجربة؛ أما بالبرهان فلا تصير كذلك.

وبما أنها هي ذاتها مبادئ البرهان - التي تصونها جميع العلوم في الواقع - فإن عالم الحساب يقرر وجود الوحدة وماهية هذه الوحدة.

وكذلك الفيلسوف يسلم بوجود الله وبما هو الله؛ وهو لا يستطيع البرهنة علىٰ ذلك؛ لأنه لا يمكن إيراد علة لسبب وجود الإله.

فكونهم يدبرون الشؤون البشرية ويتحركون في اضطراب دائم - ومع أنه من خلال هذه اللحظات يُدرك جوهرهم، لاتصالها بالطبيعة الإلهية - إلا أن هذه ليست هي العلة في وجودهم، ولا هي ماهية الإله.

ولعلّ وصفًا ما يمكن أن يُصاغ من هذه الأمور علىٰ هذا النحو: «الله حيوان سرمدي، مُحسن للجنس البشري»؛ ولكن لا يمكن صياغة «حدّ» حقيقي، إلا إذا سُلّم بوجود علة ما لسبب وجود الإله.

ذلك أن ما يمثل ماهية الشيء يُفهم بوصفه المبدأ والعلة في وجود ذلك الشيء المحدود (المُعرَّف).

الفصل الثاني عشر: في أن للتعريفات ثلاثة أنواع.

التعريف لفظ متعدد الوجوه، فأحدها يبين ما يدل عليه الاسم – وهو ما لا يستحق حتىٰ أن يُسمىٰ حداً أو تعريفـاً، بل هو بالأحرىٰ مجرد تفسير ما للفظ المنطوق.

فكثيرًا ما يحدث أن الذين يسمعون هذا النوع من «الحد» لا يعرفون إن كان الشيء موجودًا، ولا من أين هو.

فنحن نعرف ما يدل عليـه لفظ «الخلاء»؛ أما هل هو موجود، أو لِمَ هو موجود أو يمكن أن يوجد، فلا يمكننا تعيين ذلك.

وثمة «حد» آخر يبيّن بالفعل أن الشيء موجود، لكنه لا يبيّن لِمَ هو موجود – ومن هذا القبيل قوله: إن انكساف القمر هو عدم استقبال القمر للضوء وقت البدر.

ومع أن هذا القول يعيّن شيئًا ما، إلا أنه لا يبرهن علىٰ شيء يرتد إلىٰ العلم.

وثمـة «حـد» آخر يشمل الأمرين معًا؛ إذ يتضمن وجـود الشيء، والعلة في كونه كذلك.

وهذا الحد وحده لا يقـل عن «البرهـان» إلا قليلاً؛ فإن ما هو «ماهية» الأشياء لا يختلف عن «البرهان» إلا بالتصريف وحده.

فالقول نفسه، مع تغيير أشياء يسيرة، يُصاغ مرة برهانًا ومرة حدًّا.

يُصـاغ في صـورة برهان هكذا: حيثما تنطفئ الشعلة، يحدث الرعد؛ وفي السـحاب تنطفئ الشعلة؛ إذن في السحاب يحدث الرعد.

ذلك أن الخطاب منسوج علىٰ نسق متصل في الشكل الأول.

ويُصاغ في صورة حد هكذا: الرعد هو انطفاء النار في السحاب.

والجنس الثالث من أجناس الحد هو ما كان له علة أخرىٰ لوجوده، ومن ثم يمكن إيراده في نتيجة البرهان؛ كقولنا: الرعد صوت منبعث في السحاب.

أما الصورة الرابعة للحد فتخص تلك الأشياء الأولية والمباشرة.

وهذا النوع لا يختلف عن البرهان إلا بالوضـع، لأنه لا يُرَدُّ إلىٰ علة أسـمىٰ؛ إذ لا توجد علة للأشياء الأولية والمباشرة.

كما لا يمكن تسـميته نتيجةً لبرهان، بل هو بالأحرىٰ مبدأ ووضـع، أو قول مَقترح في الماهية، لا يمكن إثباته بأي قوة برهانية.

وبإقصاء النوع الأول، تتبقىٰ ثلاثة أنماط للحد:

الأول هو ما تحدثنا عنه آنفـًا، وهو ما يختص بالماهية، ولا يمكن البرهنة عليه.

والثاني هو الذي يباين البرهان بالوضع والتصريف فحسب.

الثالث هو ذلك الذي يكون نتيجة لبرهان.

أما القول الذي يحتوي علىٰ العلة وحدها، أي الــــ«لِمَ»، ومن قبيله هنا شـــهوة الانتقــام هــذه: «الرعد هو انطفاء النار في السحاب»، فهو قول أولي (بلا واسطة)، ولا يمكن البرهنة عليه في أي موضع.(1)

(١) تبدو الكلمات اليونانية في الجزء الأخير من هذا الفصل مختلفة نوعـًا ما عن اللاتينية؛ فإنه يقول هكذا: ὁ λόγος ἔχων αἰτίαν τὴν δὲ، ἂν ἐπαρχθείη τούτων τίνι، ὀργή οἷον، أي: «ولكن ذلـك القول الحاوي للعلة، إلىٰ أي من هذه يُرد؟ مثل هذا، إلخ».

ثم يردف قائلاً: «τάχα καὶ οὖν αὐτοὶ ἄμεσοί τε καὶ ἀναπόδεικτοι»، ومعناه: فلعله بناءً علىٰ ذلك تكون هذه أيضـًا وسائط مباشرة (أولية)، ولا يمكن البرهنة عليها في أي موضع.

الفصل الثالث عشر: في أن العلل الأربع يمكن أن تكون أوساطًا للبرهان.

يتبين مما أوردناه أنه لا يمكن البرهنة علىٰ أي «حد» (تعريف).

فالحق أن تلك الحدود وحدها هي التي تختلف عن البرهان بحسب الوضع، وهي التي تُعرّف بالعلة التي لأجلها كان الشيء علىٰ ما هو عليه.

وهذه وحدها هي التي تبدو ملائمة للعلم اليقيني.

إننا نضع أجناس العلل أربعة بالعدد.

- الأول: حدُّ الجوهر.
- الثاني: الشيءُ الموضوع، الذي نُسمّيه المادة.
- الثالث: ما منه مبدأُ الحركة.
- الرابع: ما لأجلِه يكون الشيء.

وكلُّ هذه يُنظر إليها في البراهين من جهة الـ «لِمَ»، وهي حدودٌ وُسطىٰ.

وأما حدُّ الجوهر - أي ماهيــة الشـيء - وكيفيةُ دخوله في البرهان، فقد بَيَّنَّاهُ آنفـًا علىٰ سبيل التقديم.

والمادةُ أيضــًا قد أُورِدَت؛ وهي في القياس تحتلُّ المقامَ الأوسـطَ أكثرَ من غيرها، وذلك لأن مادةَ القياس في كلِّ برهانٍ تُلفىٰ هي الحدَّ الأوسـط؛ فإنَّ الحدَّ الأوسـطَ هو الذي يجمعُ بين تينك المقدمتين اللتين يتقوَّمُ بهما البرهان.

وعلاوةً علىٰ ذلك، كثيراً ما يتفقُ أن تكونَ المادةُ «خاصَّــةً» لشــيءٍ آخر - وذلك عندما يَعرضُ لنا سؤالُ الـ «لِمَ»؛ لِمَ تَفنىٰ أجسادُ الحيوانات؟ لأنها مؤلفةٌ من أضداد.

ويُصوَّر المحرك الأول أيضـاً هكذا: لأي علة صار العالم بهذا الجمال الباهر الذي يستحق الرؤية؟ لأن الله هو الصانع.

فها هنا يكون المبدأ الذي منه تصدر الحركة هو العلة والحد الأوسط.

ولأي علة رأىٰ سقراط وجوب اتخاذ زوجة في النكاح؟ لكي يكون لنا أبناء.

ولأي علة صاغ الله العالم؟ لأنه كان خيراً.

وهذه هي الغاية، والعلة التي لأجلها كان ذلك.

الفصل الرابع عشر: في أن المعلول الواحد يُبرهن عليه عبر علل شتىٰ.

إن رتبة وتكوين الحد الأوسط والعلة لا يسيران علىٰ النهج نفسه في كل الأشياء؛ فمنهما ما يحل في رتبة سابقة علىٰ المعلول، كالمحرك؛ ومنهما ما يحل في رتبة لاحقة، كالغايات، وتلك الأشياء التي من أجلها وُجد الشيء وصُنع؛ ومنهما ما يحل معه في آن واحد، كالحد وماهية الشيء.

لا مانع من أن يكون الشيء الواحد كائناً لأجل غاية أتمّ، ومن جهة استعمال المادة في آنٍ واحد.

وعلىٰ سبيل المثال: لِمَ يخرج الضوء من الفانوس؟ لأنه من الضروري لما كان مليئاً بالثقوب، وله مسام أوسع نوعاً ما - كما يُرىٰ في قرن الفانوس - أن يكون نفاذاً للضوء، لكي ينفذ منه ما هو ألطف وأدق.

وهذه هي ضرورة المادة.

وينضاف إلىٰ ذلك أيضاً اعتبار الخير والجمال، لكيلا يتعثر السائرون في الليل بشيء.

ويظهر الأمر عينه، ولكن بجلاء أكبر، في الجرم السماوي؛ فإنه يدور في فلكٍ بالضرورة، لكونه ليس ثقيلاً ولا خفيفاً؛ ولأجل فضلِ غايةٍ ما، وهي أن يدنو من الإله بمحاكاته بأقصىٰ ما يمكنه.

وفي كثير جداً من آثار الطبيعة، تتلازم الضرورة والغاية.

ويبدو هذا بيّناً في الأسنان، فالأمامية منها حادة، سواء لكونها تولدت من عظم أرق، أو لأجل فضل الغاية، لكي تكون صالحة لقطع الطعام وتمزيقه.

وعلىٰ العكس من ذلك، فإن الأضراس عريضة، سواء لأنها نشأت من مادة أغلظ، أو لكي تفي بغرض الطحن والقهر بالاحتجاج.

والرعد أيضـًا يتولد عن علة مزدوجة: فمن جهة لأن النار المنطفئة تُحدث صوتـًا وتدوي بالضرورة، ومن جهة أخرىٰ لأجل غاية التهديد والترويع، لكي يبعث الفزع في نفوس القاطنين في «تارتاروس» - كما يزعم الفيثاغوريون.

ومن هنا، فإن طبيعة كل شيء مزدوجة.

إحداهما تُنسب إلىٰ «الصورة»، وهذه الصورة هي والغاية شيء واحد.

فصورة العين هي الإبصار، وهي الغاية ذاتها التي من أجلها وُجدت العين في الحيوان.

وصورة الأذنين هي السمع، وهي الغاية ذاتها التي من أجلها أُعطيت الأذنان.

الآخَر الذي يُعزىٰ إلىٰ المادة والضرورة.

وفي أصول «السماع الطبيعي»، فيما يخص الطبيعة، وكيف يُنظر إلىٰ المادة بوصفها ضرورة، قد أوفدنا القول فيه بإسهاب.

وليست هذه الضرورة بالتي تُسمىٰ ضرورةً علىٰ الإطلاق بناءً علىٰ محض التوهم أو التسخير، بل هي علىٰ هذا النحو: إذا قُدِّر للعينين أن تُوجدا، فمن الضروري أن تكونا من مادةٍ بعينها؛ وإذا قُدِّر للأسنان، فكذلك.

لذا، تُعد هذه الضرورة مغروسةً في سائر الأشياء الطبيعية، لأن المادة داخلةٌ في تركيبها جميعـًا.

وكذلك الأفعال والنزعات التي ترجع إلىٰ الأجسام المفردة بموجب المادة، هي ضرورية من الجنس ذاته، ولا يمكن فصلها عما تظهر كأفعالٍ لها؛ كما تنجذب الأرض

نحو المركز المتوسط للعالم في زوايا قائمة لثقلها، وعلىٰ النقيض من ذلك، تنجذب النار نحو الموضع السماوي في خطوط مستقيمة وصاعدة لخفتها.

وعليه، فإن الضرورة لا تقترن بالأشياء من خارج الطبيعة، ولا بصفةٍ غريبة، ولا علىٰ سبيل القسر، بل بإيعازٍ منها، وبما يمكن تسميته (إن جاز التعبير) تلقائية الطبيعة؛ إذ يبدو أنها تنبعث من صميم الجوهر والمزاج الطبيعي لكل شيء.

أما الأمور القسرية فهي خارجة عن الطبيعة، وخارجة عن إيعاز هذه الأشياء، ومجلوبةٌ إليها من الخارج.

إن كل ما تكدح فيه الطبيعة، إنما تكدح فيه من أجل غايةٍ ما.

وأقول «تكدح»، لأن سعيها إنما هو لابتغاء نهاية، وهي إما أن تكون خيراً، أو ما يُظنُّ أنه خير.

أما ما يصدر عن «البخت»، فيأتي جزافًا؛ إذ لا شيء منه يجيء من أجل غاية، حتىٰ وإن كان واقعًا في تلك الأشياء التي بُدِئ فيها وأُسست من أجل غاية ما.

فإنه يُقال عن الشيء إنه وقع بـــ «البخت»، كلما جاءت نتيجته علىٰ خلاف ما كان يُظن.

يحفر المرء بئراً، فيعثر علىٰ ذهب؛ بيد أنه لم يحفر لهذا الغرض، أي ليجد الذهب، بل ليصنع صهريجًا.

ويخرج آخَرُ إلىٰ الحمامات، فيصادف مدينه، فيستوفي ماله؛ ومع ذلك، لم يخرج بغية استرداد المال.

وكثير من الأمور التي شأنها أن تتم بالصناعة والتعقل، تقع أحيانًا بالاتفاق وبالبخت.

فمن الناس مَن يُشفىٰ بجرعة ماء باردة، لم يتناولها التماساً للصحة، بل طلباً للذة.

وعلىٰ المنوال نفسه، قد تنجو سفينة من الغرق اتفاقاً، لأن عاصفةً ما ألجأتها إلىٰ مرسىٰ آمن.

ولكن من المؤكد أن البيت أو المِحفّة لا يمكن أن يُصنعا بمحض الصدفة.

ولا تشترك جميع الصناعات في البخت علىٰ السواء؛ فبعضها أقل وبعضها أكثر؛ إذ ينطوي الكثير منها علىٰ التخمين، فهي صناعات تخمينية.

ولعل هذه الأمور تزيد عما يقتضيه النظر الراهن.

الفصل الخامس عشر: في كيفية برهان المعلولات المقترنة بالعلة زمانـًا.

إن العلة التي هي حد الصورة والجوهر، والتي قلنا إنها تُتخذ في الغالب حداً أوسط في القياس، تكون دائمًا معاصــرة (مقترنة زمانـًا) للأشــياء التي هي صــورة لها، ســواء كانت تلك الأشياء موجودة الآن، أو في طور التكون، أو ستكون مستقبلاً.

ففي الأشياء الموجودة الآن، تلازمها بوصفها مشخصة؛ وفي الأشياء التي تتكون، فإنها تتكون؛ ومع الأشــياء التي تلحقها الشــيخوخة، فإنها تشــيخ؛ وفي الأشــياء التي ستكون، فإنها هي نفسها ستكون أيضـًا.

ولماذا انخسف القمر بالأمس؟

لأن الأرض توسطت بين الشمس والقمر.

لم سيخفق غدا؟

لأنه سيظهر بوصفه حدا أوسط.

ولم يخفق الآن؟

لأنه موجود بوصفه حدا أوسط.

لذلك، تتجاوب العلل في هذه الأمور تبادليا مع معلولاتها، وكأنها تطأ الأرض معا؛ ومن ثم فهي تنعكس أيضا.

الفصل السادس عشر: كيفية برهان المعلولات غير المتزامنة علىٰ العلة.

أمـا في تلك الأمـور التي لا تقع آنيا، بل تتقدم فيها العلل زمانا – ومن هذا الضرب تكون العلل الفاعلة في الغالب، كما كـان الذين هجموا علىٰ ساردس علة للحرب التي نشبت ضد الميديين، وخاطفي هيلانة لكي تخرب طروادة.

ففي هذه، أقول، لا يحفظ التجاوب ولا الانعكاس، ولا تستمر ضـرورة البرهان عينها في الهبوط

والصُّعُـود: فـإن بُـدِئَ من العلة، فلا تلزم النتيجـةُ بالضرورة؛ أمَّـا إن بُدِئَ من الحوادث.

البيت موجود، فإذن لا بد أن تكون الأسس قد وُضعت.

الجدران موجودة، فإذن لا بد أن تكون الأسس قد أُرسيت.

ولنسر القهقرىٰ: الأسس موجودة، فإذن ثمة جدران أيضـًا.

الجدران موجودة، فإذن ثمة بيت أيضـًا: هذا لا يلزم.

الفصل السابع عشر: في الكيفية التي يُعقل بها هذا الاتصال حين يتبع هذا ذاك.

بيد أن هذا قد يبدو عجيبًا للبعض للوهلة الأولىٰ.

فإنه إن لم يُسمَّ ما صُنع أولاً علةً لما صُنع آخراً، فبأي وجه يكون علةً لاستمرار التكون؟ - أي، هل يكون ثمة عائق خفي من تردد تخللي في الأشياء، أم أن الزمان، لكونه في سلسلة متصلة، يجعل ما يُفعل الآن يبدو متصلاً بما قد فُعل؟

فإن كل تكونٍ إنما يتم في زمان، وكون الشيء قد تكون وصُنع هو تمام التكون وغايته، كالنقطة من الخط.

ولما كان الخط ينقسم بين النقط، ولا يكون في بقيته متصلاً بالجزء الذي يليه؛ فكذلك إذا ما لاحظت أن شيئًا قد صُنع وتكون، وجب بالضرورة ألا يكون التكون اللاحق متصلاً بالسابق؛ لأن كون الشيء متكونًا يقع في حدود الزمان، ويحدث في آن.

والزمان لا يتألف من آنات، كما لا يتألف التكون مما يُفهم - وأستسمحكم عذراً مسبقًا في إطلاق هذا المصطلح - بكونه «قد تكون».

بيد أن هذه المسائل خارجة عن مذهبنا، وقد عالجناها باستقصاء أوفىٰ في كتب «الحركة».

يتجلىٰ في تلك الأمور التي تقع في أغلب الأحوال، أن ثمة رجوعًا ضروريًا من المعلولات إلىٰ العلل، ومن المتأخرات إلىٰ المتقدمات.

فإنه سواء كان التكون متصلاً بين المعلول والعلة، أو بين المتأخر والمتقدم، فإن علة متوسطة سوف تتخلل بينهما.

ولما كان أخذ الحدود ليس متصــلاً إلىٰ غير غاية، فإنه ينتهي عند الوســائط المباشرة ويتوقف.

فإذا وُجد البيت، وُجدت الجدران.

وإذا وُجدت الجدران، وُجدت الأساسات.

وإذا وُجدت الأساسات، وُجد الملاط والحجارة.

وبين هذه الحدود لا يتخلل شيء.

الفصل الثامن عشر: في المواضع التي يصح فيها البرهان التبادلي والدوري والفردي.

ولكـن حينمـا تُوجد أمـور من هذا القبيل، يولد بعضها بعضـًا عبر دورة معينة، فـإن البرهــان الدوري يجــد له موضعـًا فيها؛ إذ إن هذه الأمــور تتبادل كليـًا، وتصير بالنسبة لبعضها البعض - بتبادل القوىٰ - عللاً تارة ومعلولات تـارة أخرىٰ.

وهكذا، فإنه عند المحاجة، تكون القوة والسداد سيين، سواء استفتحت من المبدأ أو من الذروة.

فالأرض المبللة بالمطر تنفث أبخرة؛ وهذه الأبخرة بفعل القوة الحرارية يجب بالضرورة أن تُحمل إلىٰ علو.

ومن هذه الأبخرة يتكاثف السـحاب؛ وهذا السـحاب بتكاثفه وصـيرورته ممطراً، يعود فيبلل الأرض ثانية.

وهذا هو المبدأ الذي منه كان الاستهلال.

وهكذا يساق الأمر إلىٰ هيئة دورية؛ فبوضـع شـيء ينهض آخر، وبنهوض هذا يولد في الحال غيره، وبولادة هذا يكون الرجوع ثانية إلىٰ الأصل.

الفصل التاسع عشر: في أن الآثار التي تصدر في أغلب الأمر يبرهن عليها بحدود وسطىٰ من الجنس نفسه.

ومن الجلي أن هذا المنسلك أظهر ما يكون في تلك الأشياء التي تتكون علىٰ نحو دائم وضروري.

ففي الأشـياء التي تكون الحركة فيها دورية ضـرورية، يكون البرهان الدوري فيها ضروريـًا كذلك.

أما في الأشـياء التي تقع علىٰ نحو تقريبي وبالأولىٰ، فإن الاسـتدلال المسـتقيم هو ما يتحصل فيها.

ولا يبدأ فيه من أي من الطرفين كما قيل، بل من اللوازم فحسب.

وفي هذه الأشياء يجب أيضـًا أن تؤخذ الحدود الوسطىٰ من الجنس نفسه، وتكون بمثابة المشـهورات، أي تلك التي جرت العادة بوقوعها في الغالب، وتكون ممكنة لا ضرورية.

الفصل العشرون: في كيفية استقصاء حد النوع الفردي.

ولكن، ينبغي لنا العود إلىٰ حيث انصرفنا.

فبما أن الحد لا يمكن إثباته بالبرهان، وإن كان يمكن إيضاحه بالبرهان، فلا بد لنا من إيجاد منهج نقتفي به أثره ونستقصيه بيسر.

فمن بين تلك الأشياء التي تقع في ماهية الشيء، ثمة أشياء عامة تمتد لما وراء جنس طبيعة ما أُخذ للتعريف، وأشياء أخرىٰ تقصر عنه.

يوجد في «الثلاثة» (كونها شيئًا ما)؛ لأنها عدد؛ وتوجد فيها «الفردية»؛ ولكن «الكينونة» ذاتها أسمىٰ رتبةً، سواء من العدد أو من طبيعة الثلاثة؛ إذ يُقال عن أشياء أخرىٰ إنها «كائنة» وهي ليست أعداداً.

أما «الفردية» فهي أدنىٰ رتبةً، لأنها تخص طبيعة العدد فحسب.

وهي (الفردية) كامنة في الخماسية، وفي السباعية، وفي التساعية، وفي سائر صورها الأخرىٰ، والتي يكمن فيها «العدد» علىٰ وجه العموم.

لذلك، يجب علينا أن نتريث وننتقي من المحمولات ما لا يتجاوز مجموعُها الذاتَ التي نروم حدَّها (تعريفها) - حتىٰ وإن كانت تلك المحمولات، إذا أُخذت فرادىٰ ومنفصلة، تقع علىٰ ما هو أكثر من ذلك.

يوجد في الثلاثة «عدد»؛ وتوجد فيها «فردية»؛ ويوجد فيها كونها «أول الأعداد الفردية»، وهذا علىٰ وجهين: أولهما أنه لا يقيسها عدد آخر، وثانيهما أنها لا يمكن ردُّها أو تحليلها إلىٰ أعداد أخرىٰ.

وهذا، بناءً عليه، هو «حدُّ» الثلاثة: «عدد فردي أولي وغير مركب، بوجهين».

ومن هذه الشـروط، فإن الأول (الفردية) شـائع في كل عدد فردي؛ والثاني (الأولية وعدم التركيب) يشترك فيه مع الثنائية.

أما الخاصية المجتمعة منهما، فلا تنطبق علىٰ غير الثلاثة.

وسـيتضـح كيف يكون «حد» الثلاثة هنا، إذا ما تقرر أن «الحد» يجب أن يكون في «ماهية» الشيء الذي يخصه، بالضرورة وبالانفراد معـًا - وكلا الأمرين في غاية اليقين.

«بالضــرورة»؛ لأن كل ما يقع في «الحد» يُحمل علىٰ الجوهر، وما يُحمل علىٰ الجوهر يجب بالضرورة أن يكون كليـًا وضروريـًا.

«وبالانفراد»؛ لأنه إن لم يكن منفرداً بالشـيء، فإنه سـيكون «جنســًا»، وسـيكون كامنـًا في أكثر من حقيقة واحدة.

ولكنني أعتقد أن كل ما كان حدُّ «الثلاثية» متأصلاً فيه، فهو من الثلاثيات.

وبناءً علىٰ ذلك، فإن هذا القول هو «حدٌّ»، وهو يدل علىٰ ماهية الشيء.

وبالمقايسة ذاتها، يُصاغ حدُّ الإنسان: «حيوانٌ ناطقٌ مائتٌ»، أو «حيوانٌ ذو رجلين ماشٍ».

ويجب التزام هذا النمط في تحديد الأنواع المفردة.

الفصل الحادي والعشرون: في كيفية استقصاء حدود الأجناس.

عند تحديد تلك الأجناس المنحلة والمتفرقة في أنواع أخرىٰ، يجب اتباع هذه الطريقة.

أولاً: يجب أخذ جميع الأنواع المفردة لذلك الجنس؛ ففي «العدد» مثلاً، نأخذ الثلاثية، والثنائية، وسائر الصور الأخرىٰ.

ولنفترض جدلاً أن هذه هي الأنواع السافلة للعدد، أو لأي جنس آخر.

وكذلك جميع أنواع الخط الموجودة: المستقيم، والمستدير.

وجميع أنواع الزاوية الموجودة: الحادة، والمنفرجة، والقائمة.

ثم ينبغي إيراد حدود هذه الأنواع دون إبطاء، كما علّمنا آنفًا.

ثم تُستجمع وتُؤخذ كافة تلك الخصائص المشتركة بين الأنواع المراد تحديدها.

ما هو الخط المستقيم؟

هو طولٌ بلا عرض، لا تحيد نقاطه الوسطىٰ عن طرفيه.

ما هو الخط المستدير؟

هو طولٌ بلا عرض، تتساوىٰ فيه كافة الخطوط المرسومة من المركز إلىٰ ذروته.

ما هو الخط المتموج؟

هو طولٌ بلا عرض، متلوٍ.

في سائر حدود الخطوط هذه، وُضع «طولٌ بلا عرض» بوصفه عنصراً مشتركـًا.

وهذا مـــا يجب استبقاؤه؛ ثم نعود إلىٰ الخط، لنبحث في أي من المبادئ العشـرة يقع؛ وبما أنه يندرج في جنس الكم، فإن هذا الكم هو ما يجب أخذه، وضــمّه إلىٰ ذلك العنصر المشترك الذي وجدناه في حدود سائر الأنواع.

هكذا يكـون التعريف الكلي للخط: «الخط كمية بلا عرض، ذات طول».

فإنَّ الجنس العالي مع تلك الأمور التي تلازم جميع الأنواع علىٰ نحوٍ مشــترك هو ما يشكّل تعريف الجنس السافل.

إذ يجب أخـذ تلك الأمـور المشتركة التي لا تعلو الجنس المُراد تعريفه؛ ولأنها لا تعلوه، فهي تجعل من الشـيء خاصـةً لهذا الجنس وحده؛ فالجنس يتقوَّم بأنواعه، وكما أن الأجناس لا توجد إلا من خلال أنواعها، فكذلك الأمور الكامنة في الجنس إنما توجد من خلال الأنواع - والاحتجاج بهذا النحو أمرٌ مجوج.

وعليه، فإن مبادئ التعريف هي تعريفات الأنواع البسيطة.

وأعني بـ «البسائط» هنا «الأفراد»؛ فكل ما هو بسيط يحوز، في كل موضـع، اعتبار المبدأ.

وهذا النمط من تعريف الأجناس، كلما تضــمن تعريف الأنواع شـيئًا مشــتركًا؛ فحينئذٍ يجب العلم بأن تلك الأنواع لا يمكن إدراجها تحت جنس واحد.

ومثال ذلك: عظم النفس.

أولاً: آخذ الأمــور المحسوسة لهذه الفضيلة، أي كـــل من ذُكر أنهم كــانوا ذوي نفوس عظيمة: ألسبياديس، وآياس، وأخيل.

وكان المشترك بين هؤلاء جميعًا هو: عدم احتمال الأذىٰ دون انتقام.

غير أنَّ هذا انتقم بالحرب، وذاك بالغضب، وآخر بإنهاء حياته بيده.

ويُعتقد أيضـًا أنَّ ديوجينس وسقراط كانا عظيمَي النفس.

فهل تسمي هؤلاء عظماء للنفس بالمعنىٰ نفسه الذي أطلقته علىٰ أخيل؟ وآياس؟ وألسـبياديس؟ ألأنهم كانوا عاجزين أمام الأذىٰ؟ كلا علىٰ الإطلاق؛ بل لأنهم نبذوا واحتقروا تلك الأمور التي تقررها الأقدار.

لـذا فـإن اعتبار هذه الفضيلة عند هؤلاء وأولئك مختلف؛ فهؤلاء يُسمون عظماء النفس لأنهم لم يحتملوا المساس بشرفهم برباطة جأش، وأولئك يُسمون كذلك لأنهم ازدروا خيرات الحظ واحتقروها.

ولا يُرىٰ أي مشترك بين الفريقين.

ومن ثـمَّ، فإن عظم النفس ليس جنسـًا، بل هما فضيلتان منفصلتان ومتباينتان تمامًا، ولا يبدو أنهما تتفقان إلا من جهة الاشتراك في الاسم فحسب - شأنهما شأن سائر المشتركات اللفظية.[1]

(١) تختلف الألفاظ اليونانية هنا نوعـًا ما عن التأويل اللاتيني؛ إذ يقول **ثامسطيوس**: « διὰ γὰρ τὸ γένος ἔσται κοινὰ ἐστὶν ἐν τοῖς ὁρισμοῖς τῶν ὑφ' αὐτὸ ἀτόμων εἰδῶν»، ومعناه: فبواسطة الجنس تكون تلك الأشياء مشتركة، وهي التي توجد في حدود (تعاريف) الأنواع الفردية الواقعة تحته.

ويجب أن تُفهم هذه الأمور علىٰ وجهها الصحيح؛ فإنها إذا ما جرىٰ تناولها بذهن كليل، أدت إلىٰ أعظم المآزق.

فإنه إذا كانت تلك الأمور الكامنة في الجنس كامنةً في جميع الأنواع، فإن كل ما فُصل في المقالة الأولىٰ من كتاب «البرهان» (التحليلات الثانية) بخصوص الكلي وفيما يتعلق بما يُقال بذاته: بل إن هذه تبدو، علىٰ الجملة، مضادة لتلك الألفاظ اليونانية التي علقنا عليها مؤخرًا.

الفصل الثاني والعشرون: في أن تحديد الأنواع أيسر من تحديد الأجناس.

ومن هذه الأمور يتضح جلياً أن تحديد النوع أيسر بكثير من تحديد الجنس؛ لأن تلك الأمور المشتركة في الجزئيات هي أبينُ مما هي عليه في الأنواع.

إن حدَّ النوع يُستخلص من الجزئيات، بينما يُستخلص حدُّ الجنس من الأنواع حقاً.

وعلاوة علىٰ ذلك، فإن تسمية النوع واشتراكه اللفظي هما أجلىٰ مما هما عليه في الجنس.

ومن ثم يُقال إن النوع ينتمي إلىٰ المحسوسات.

والمحسوسات نميزها بسهولة، سواء أكانت مشتركة لفظاً أم لا، كتمييزنا للإنسان المصوَّر عن الإنسان الحقيقي.

أما تسمية الأجناس فلا تُدرك إلا من خلال مقابلتها بالأنواع؛ ولذلك يسمىٰ الحيوان المصوَّر «حيواناً» علىٰ سبيل الاشتراك اللفظي؛ لأن الإنسان المصوَّر يُفهم كـ «إنسان» علىٰ سبيل الاشتراك اللفظي.

الفصل الثالث والعشرون: في أي وجه تكون القسمة نافعة لمن يضع الحدود.

إذا كانت هذه الأمور صحيحة، فسيتبين أن الأيسر لمن يستقصي الحدود أن يبدأ من الأنواع ويصعد بطريق الجمع، بدلاً من أن ينزل من الأجناس بطريق القسمة.

ومما لا شك فيه أن القسمة عبر فصول الأجناس هي الأنسب لتحصيل تلك الأمور التي تُحمل بالذات وعلىٰ نحو كلي؛ إذ تتقدم وفق نظام معين، وكأنها درجات، فتميز وتصطفي الخصائص الذاتية الملازمة؛ ذلك أن الفصل المضاف دومًا إلىٰ جنس مقسوم يُتمم الجنس بأسره.

ثم إن هذا الجنس يُستنبط من خلال فصول أخرىٰ، ويُتابع ذلك حتىٰ يلتئم «الحد»، مكتملاً من شيئين:

١. الجنس

٢. والفصل القريب.

وقد قلت «الجنس»: لأن جميع الفصول السابقة علىٰ الفصل القريب، إذا ما اجتمعت مع الجنس، أنشأت جنسًا واحداً تامًا؛ وهو جنس تظهر فيه قوة الجنس حتىٰ وإن لم يكن له اسم، إذ إنه يصدق علىٰ أشياء أكثر، ويُحمل علىٰ ما هو «ماهية» الشيء.

وهذا المنهج يسهم إسهامًا بديعًا في إرساء النظام؛ فلا يخرج شيء عما هو محتوًىٰ في الجوهر؛ إذ من الواجب دومًا ترتيب الفصول الأعم في الموضع المتقدم، وألا يُقحم أي منها إقحامًا عشوائيًا أو علىٰ نحو مقلوب.

أما إذا أُهمل هذا النمـــط في القسمة، فكثيراً ما يحـــدث أن ينقسم الجنس لا إلىٰ فصـوله الخاصـة، بل إلىٰ فصـول أخرىٰ؛ كمن يقسـم «الحيوان» إلىٰ «صـلب الحوافر» و«مشقوق الحوافر»، فإنه لا يورد هنا فصول الحيوان، بل فصول «الطيار».

أما فصول الحيوان فهي: الطيار، والماشي، والمائي.

لذا ينبغي أن تُسند القسـمة الأولىٰ إلىٰ هذه؛ ثم يُحلَّ الحيوان الطيار – وهو جنس آخر – إلىٰ كامل القدم ومشقق القدم.

والفصول الأولـىٰ تقع في كل جنس: ففصول الحيوان تقع في كل حيوان؛ وفصول الطيار تقع في جملة الطيور؛ وفصول السمك تقع في كل نوع سمكي.

وبسلوك هذا السبيل وحفظ هذا النظام، لا يُغفل شيء، ولا يفضل شيء.

وإذا ما حاولت غير ذلك، فمن الضروري أن تزلَّ وتعمل علىٰ نحوٍ غير علمي.

الفصل الرابع والعشرون: ضد إسبوسيبوس، الذي كان يرىٰ أن من يحدُّ الأشياء حداً صحيحـًا يجب أن يكون عالمـًا بكل الأشياء.

بيد أن ذلك هو رأي سبيوسيبوس؛ ومفاده أن كل من رام وضع حدٍّ ما، وجب عليه بالضرورة أن يحيط علمـًا بالأشياء قاطبة.

ويقول إنه من الضروري إدراك سائر فصول الشيء، التي بها يتميز الجنس المراد حده عن بقية الأجناس.

وهذا أمر لا يتأتىٰ لامرئ ما لم يعرف تلك الأشياء الأخرىٰ.

فأولاً: ليس من الضروري معرفة سائر الفصول، وذلك لأن ثمة فصولاً غير متناهية يمكن استقاؤها من الأعراض، وبها تتمايز الأشياء المنضوية تحت النوع ذاته بعضها عن بعض: كتمايز سقراط عن أفلاطون، وزيذوس عن كالياس.

ومن ثم، فلا طائل من معرفة هذه الأعراض، لا لبيان جوهر الأشياء، ولا لصياغة حدودها.

علاوة علىٰ ذلك، فإن من يقسم جنسـًا ما إلىٰ فصول قريبة ومتضادة – كتقسيم «الحيوان» إلىٰ «ناطق» و«غير ناطق» – ثم يدرك أن «الإنسان» يجب وضعه في أحد طرفي القسمة، فيأخذ بـ«الناطق»، فإنه لا يُلزم من فوره بمعرفة كل تلك الأشياء التي تندرج تحت «غير الناطق»، وهو الطرف الآخر من القسمة.

إذ يكفي للعلم بأن الإنسان حيوان ناطق، أن يُفهم أنه منضوٍ تحت أحد هذين التمايزين.

ومرة أخرىٰ، فإن قسمـًا من الحيوان الناطق مائت، والآخر غير مائت.

فإذا أخذنا بــ «المائت»، فلا ضرورة تضطرنا إلىٰ تكبد عناء الاستقصاء عما يسمىٰ بـ «غير المائت».

ولذلك، فإن هذا القول في النوع، الذي يُبنىٰ ويُسيج - إذا جاز التعبير - بحاشية من سائر الفصول، يُسمىٰ حد الجوهر.

وليس الأمر كما قد يزعم البعض من أن النوع يجب بالضرورة أن يندرج تحت أحد الطرفين المتقابلين، فهذا ليس مما يُسلم به بوجه.

إذ لا شيء أجلىٰ من أنه حين تُساق الفصول القريبة للجنس مجتمعة، وتُعرض بالتبادل من كل جانب علىٰ نحو يتقابل فيه بعضها مع بعض بحيث لا يبقىٰ بينها فجوة، فإن النوع ينحصر في أحدها.[1]

(١) متىٰ سار المرء علىٰ هذا النحو وطابق القول مع الأنواع ولم يزد في تقسيم الفصل، فإنه يدرك القول الدال علىٰ الماهية.

أي أنه: حين يمضي المرء علىٰ هذا المنوال، ويُحكم صياغة القول في الأنواع بحيث لا تبقىٰ ثمة حاجة لمزيد من الفصول، يكون قد تم بلوغ حد الجوهر.

الفصل الخامس والعشرون: القواعد الثلاث للقسمة.

في القسمة المتعلقة بمقومات الحدود، تجب مراعاة ثلاثة أمور:

- أولاً: يجب أخذ تلك الأشياء التي تُحمل علىٰ الشيء المراد حده في جواب «ما هو»، وهي الأجناس والأنواع، مقرونةً بفصولها الذاتية.

وهذا يُطلب من «كتاب المواضع»؛ فكما أن هناك «مواضع» يُتبين من خلالها ما إذا كان الشيء عرضاً أم لا، فكذلك هناك مواضع تُعرف بها الأجناس والفصول الجوهرية.

- والقاعدة الثانية: هي أن تُرتَّب الفصول وتُنظَّم في نسق متصل؛ ويتحقق ذلك بوضع الأعم (الأكبر) منها في الرتبة المتقدمة.
- والثالثة: هي أن تستمر القسمة صعداً حتىٰ يُنتهىٰ إلىٰ النوع الأخير الذي لا يقبل انقساماً بعد ذلك، وحتىٰ تخلص من المجموع الكلي خاصيةٌ لا يمكن نقلها إلىٰ شيء غيره.

والقولُ المستوفي لهذه الشروط والتحرزات هو الذي نستطيع أن نصفه بأنه «حدٌ تام»، بصفته قولاً يُحمل علىٰ ماهية الشيء، ويطابق الذات المراد حدُّها.

الفصل السادس والعشرون: في أن الكليات وحدها هي التي تُحدُّ.

إن الحدَّ يكون دائمًا للكليات، شأنه في ذلك شأن كل علم وصناعة؛ فالطبيب لا ينظر في صحة هذه العين بعينها، بل في صحة العين بالإطلاق والعموم.

وكما يجب أن تكون العناية الأولىٰ في البراهين منصبة علىٰ استخراج النتيجة علىٰ نحو مستقيم، فكذلك يجب في الحدود أن يُجعل الشيء المحدود في غاية الجلاء والوضوح.

وأسباب الغموض كثيرة، ورئيسها هو ما قد يقع عند تعيين الفصول؛ ولذا وجب علىٰ المرء أن يمضي بحذر وعناية دؤوبة في تقصيها، إذ إنها مشتركة بين أشياء كثيرة.

وقد بسطنا القول باستفاضة في كيفية تبيين الحد من خلال البرهان، وكيفية تتبع أثره.

الفصل السابع والعشرون: في كيفية تحصيل وفرة نافعة لحل المسائل، من خلال طريقة القسمة وممارسة أعمال التشريح.

ولكــي يتيسر بيان العلة التي لأجلها كــان كل شيء هو ما هو عليه، ولكي نجيب باستفاضة كل من يسائلنا عن أي شيء، يجب أن تكون كـل من طريقة القسمة وممارسة التشريح علىٰ أهبة الاستعداد لدىٰ المرء؛ وهي التي كان **أرسطو** أول من دونها لنا.

فلو أننا حزنا الحدود الخاصــة بكل جنس، لتوفرت لنا مادة غزيرة علىٰ نحو عجيب زودتنا بمعرفة ماهية كل شـيء؛ فإن تلك الأمور المشـتركة بين جميع الأجناس يُلتمس البحث عنها من خلال تلك التي تُؤخذ علىٰ انفراد.

فعلىٰ سـبيل المثال: في «الحيوان»، تُعرَّف صـفتا «ذي النفس» و«الحسـاس» عبر التقسـيمات، فمتىٰ قسَّـمت الجوهر إلىٰ «ذي نفس» و«غير ذي نفس»، لزم من ذلك ردُّ الحيوان إلىٰ الجوهر ذي النفس، ومرة أخرىٰ، حينمـا تُحلـل الجوهر ذي النفس إلىٰ «حسـاس» و«غير حسـاس»، سـتدرك حينها وجوب وضـع الحيوان تحت الجوهر الحساس.

فهذه الأمور تُعرف من خلال التقاسيم.

أما من خلال «التشريح» (ἀνατομή) – أي عبر تشريح الأجزاء – فيُفهم أن كل حيوان يتألف من أجزاء رطبة وجافة.

وهذا الإجراء نفسه، إذا ما طُبِّق علىٰ كل نوع، سيكون ذا فائدة عظيمة.

ومن ثَمَّ، سـيكون من المفيد شـقُّ سـمكة وتشـريح طائر من الظهر، لمن يرغب في استخراج ما هو مشترك بين الأسماك والطيور.

وبناءً عليه، فـإن بعـض الصفـات المشتركـة تُؤخذ من تقسيـم الجنس الأعلىٰ، وبعضها الآخر من التشريح ذاته.

ومن كانت هذه الأدوات حاضرةً لديه، فسيكـون قـادراً علىٰ معرفة مسببات أمور كثيرة جداً وتقديم عللها؛ إذ إن كل ما يثبت للجنس الكلي يسري منه إلىٰ الأنواع أيضـًا.

ولهذا السبب يكون الديك مشقوق الريش: لأنه طائر.

ولماذا يفتقر السمك إلىٰ الرئتين؟ لأنه سمك.

أما إذا كان الجنس بلا اسم، فإنه يمكن مع ذلك إدراك شيء ما عبر التشريح يكون مشتركـًا بالطبيعة بين كثيرين: كـ «ذي القرون»، الذي يجب ملاحظة ما يتبعه وما يقترن به.

فالأول هو امتلاك «أم التلافيف» (وأم التلافيف هي معدة الثيران والمجترات). والآخر هو الافتقار إلىٰ الأسنان الأمامية في الفكوك العلوية.

وتُجمَع هذه من التشـريح؛ فالحيوانات التي تقع في فئة ذوات القرون – كالأيائل والثيران والماعز – يجب بالضـرورة أن تمتلك تلك الخواص التي من شـأنها أن تتبع واقع كونها ذات قرون.

وهذا، إذن، سيكون هو «الحد الأوسط».

فإذا سُئل لماذا يمتلك الثور «أم التلافيف»، فالجواب هو: لأنه حيوان ذو قرون.

ولماذا عمر الأيل طويل؟ لأنه يفتقر إلىٰ المرارة.

بيد أن هذا «الأوسـط» مأخوذ أيضًـا من التشـريح: فما يتبع الأوسـط يَعرض للأوسط، ويَعرض أيضًا لتلك الأشياء التي تكون هذه حالتها المشتركة.

ومن ثَمَّ، يُؤخذ الحد الأوسط تارةً بالتشريح، وتارةً بالقسمة.

وهنالك أيضًا بعض الأشياء التي لا تشترك إلا بالمناسبة (المشاكلة)، مثل السلسلة والعظم ولسان البحر.

فأما لسان البحر فهو شيء غريزي في الحبار، صلب نوعًا ما، وعريض نسبيًا، وإسفنجي وهش، وهو ذو طبيعة وسطىٰ بين السلسلة والعظم.

ويجب انتقاء هذه الأشياء ليكون المرء مستعدًا للإجابة عن المسائل المقترحة في هذا الجنس.

الفصل الثامن والعشرون: أي المسائل هي نفسها.

تُسمىٰ المسائل واحـــدة (أو متماثلة) متىٰ كـــانت تحتوي علىٰ «الحد الأوسط» نفسه، وكان القول نفسه كافيًا في تفسيرها.

لماذا يجذب المغناطيس؟ ولماذا يجذب الكهرب؟ ولماذا تفعل محجمة الطبيب؟

وســبب كل هذه الأشــياء، كما يرىٰ أفلاطون، هو «التدافع» (إذ هكذا أترجم ἀντιπερίστασις).

ويمكن فهم «الأوسط» نفسه إما بالنوع أو بالجنس؛ فبالنوع كما في المثال أعلاه، إذ ينسبون تلك العجائب الثلاث إلىٰ تدافع النحاس.

في الجنس، علىٰ هذا النحو: لماذا يرتد الصــدىٰ؟ ولماذا يدرك من ينظر في المرآة صورته الخاصة؟ ولماذا يتكون قوس قزح؟ كل هذه الظواهر تحدث بفعل الانعكاس والانتشار.

ففي الهواء: يكون الصدىٰ؛ وفي البصر: يكون تمثيل أشعة قوس قزح.

تختلف المسائل، إذن، بعضها عن بعض بالتمايز نفسه الذي تختلف به الأوساط: فبعضها يتفق في النوع، وبعضها في الجنس.

الفصل التاسع والعشرون: في أن بعض المسائل تندرج تحت بعضها الآخر.

وهناك أيضـًا نمـط آخر تتفق فيه مسائل كثيـرة فيما بينها، وذلك عندما تعتمد علة مسألة ما علىٰ علة أخرىٰ وتندرج تحتها.

علىٰ سـبيل المثال: لماذا يبدو النيل أكثر تدفقـًا وعنفوانـًا من «الإيدز» (منتصـف الشهر)؟ لأن الشهر يكون أكثر اضطرابـًا وعصفـًا مع اقترابه من نهايته.

وههنا مسـألة واحدة: لماذا يكون الشـهر أكثر عصـفـًا في نهايته؟ لأن القمر حينئذٍ يتضاءل وينقطع ضوؤه.

وهاتان المسألتان تُحلان بعلة واحدة تقريبـًا، وهي الاقتران بالشمس.

ولكن ثمة فرق؛ فالاقتران هو السبب القريب لامتناع ضياء القمر في طور المحاق.

والسبب البعيد هو كون الشهر المائل إلىٰ نهايته عاصفـًا.

أما السـبب الأبعد فهو لماذا يندفع النهر بمياه متسـارعة وجارفة في شـهر المحاق.

الفصل الثلاثون: في أن البرهان يقوم علىٰ المتكافئات.

هنا قد يثير المرء شكـًا فيما يتعلق بالعلة والمعلول.

إنني أسمي العلة ذاتها «الحد الأوسط»، وأسمي المعلول «النتيجة».

كما أنه عند الإتيان بالحد الأوسـط تُوضـع النتيجة، فهل يتبع ذلك عكسـيًا عند وضع النتيجة أن يُستدل علىٰ الأوسط؟ إن هذا يبدو أمراً محفوفـًا بالمخاطر، لئلا يؤول كل برهان إلىٰ أن يكون منعكسـًا ومتبادلاً؛ كأن نقول: ينكسـف القمر لأن الأرض تتوسط بينه وبين الشمس، وتتوسط الأرض لأن القمر ينكسف.

ولكن، مثلما هو من قبيل المحال تقريبـًا بناء برهـان من حدود معكوسة ومن تلك التي تُثبت تبادليـًا، فكذلك لا ينبغي أن يُعد برهانـًا ذلك الذي لا يُسـتمد بوجه من الوجوه من علة، أو من شيء هو متقدم في الرتبة الذهنية.

فكون «القمر منكسفـًا» ليس هو العلة في «توسط الأرض بينهما»، بل قد يكون هو نتيجة الأمر لا علته.

ويظهر هـذا بـأجلىٰ بيـان من واقع أن خسوف القمر لا يوضع في حد الأرض أو في حد توسطها؛ وعلىٰ العكس من ذلك، فإن الأرض وتوسطها يدخلان في حد الخسوف.

أمـا إذا لـم تكن الحـدود منعكسـة تبـادليـًا، وكـانـت النتيجة تُسـند دائمـًا إلىٰ المعلولات، والأوسـط إلىٰ العلل، لزم عن ذلك بالضـرورة وجود أوسـاط عدة وعلل عدة للنتيجة الواحدة، وهذا ممتنع.

وعلاوة علىٰ ذلك، فإن المعلولات والعلل في البراهين يحل كل منهما محل العلل الكلية بالتناوب، وتارة يندرج هذا وتارة يندرج ذاك في الجنس الموضوع.

ومن هنا كانت الأوراق في الأشجار نفاضية، وسواء جعلت العلة هي عرض الأوراق أو ندرة الرطوبة الحارة، فإن أيّاً من الترتيبين سيستقيم؛ فالأشجار عريضة الأوراق تسقط أوراقها بسبب نقصان الرطوبة الحارة، وتلك التي تتقلص أوراقها تسقط خضرتها.

لا يترتب أي محذور، مع ذلك، إذا قيل إن مثل هذه العلة تنعكس مع نتيجتها.

ذلك أن كيفية الانعكاس ليست متماثلة في كلا الجانبين: فمتىٰ ارتقىٰ المرء من المعلولات إلىٰ العلة، سُمِّي ذلك «قياسًا» فحسب؛ أما حين يكون الأمر علىٰ العكس، فإنه يُسمىٰ «برهانًا مطلقًا».

وفي واقع الأمر، لا يمكن أن توجد حدود وسطىٰ متعددة ولا علل متعددة لشيء واحد إلا بالعرض.

وفي هذا النوع، يمضي البرهان من الآثار (العلامات) ومن الأمور العرضية.

فَلِمَ تسقط الأوراق من الأشجار؟

لأنها تنقبض وتجف.

ومن أين نشأت النار؟

من بقايا الرماد أو الفحم.

بيد أنه قد قيل مرارًا إن البراهين التي علىٰ هذا الشاكلة هي براهين منقوصة وغير تامة، وإن الحدود الوسطىٰ فيها لا تُفهم بوصفها عللاً للشيء في ذاته، بل عللاً للمركب.

لذا، يجب استبعاد هذه من مذهبنا التعليمي، ولاسيما تلك التي تتقوم بالعرض، كالبراهين التي لا يمكن صياغة الاستفهامات منها بشكل صحيح.

إذ لا يسـأل أحد لِمَ يكون شـجر القطلب أسـود، أو الكروم داكنة، أو الدلب مظللاً بأوراق متساقطة؛ بل السؤال ببساطة: لِمَ تتعرىٰ الأشجار؟ فهذا الأمر له علة واحدة في جميع الأشجار، وهذا هو الصواب.

لأن علة فقدانهـا لأوراقها هي «الحد» (التعريف) وماهية ذلك الحدث بعينه، وهو ليس سـوىٰ انقباض الرطوبة؛ تمامًا كما أن علة خسـوف القمر ليسـت سـوىٰ حيلولة الأرض.

الفصل الحادي والثلاثون: في أن الحد الأوسط يتبع حال الطرف الأكبر.

في البراهين، من بين تلك الحدود التي توضـع في النتيجة، يسـمىٰ «الطرف الأكبر» ذلك الذي يكون «الحد الأوسـط» علة له؛ و«الطرف الأصـغر» هو ذلك الذي يكون الأوسط علة له؛ أما «الحد الأوسط» فهو العلة ذاتها.

وعليه، فإن بيـان «الطرف الأكـبر» الموضوع في النتيجـة هو «الأوسـط»، ولهذا السبب وجب أن يطابق الحد الأوسط الطرف الأكبر.

بحيث إنه إذا كان هذا المشـترك في الاسـم - أي المتفق في التسـمية - يُؤخذ له حدٌّ أوسط مشترك الاسم.

وإذا كان متناسـبًا - أي علىٰ سـبيل التناسـب (ἀνάλογα) - فبالمثل يُؤتىٰ بحدٍّ أوسط مماثل في التناسب.

الفصل الثاني والثلاثون: في كيفية انعكاس الموضوع والعَرَض.

فيما يتعلق بانعكاس العلة، وما هي علة له، وما تكون علة فيه، فإن الأمر يجري علىٰ هذا النحو:

أسمي ما تكون العلة فيه «موضوعـًا» - كالشجر، والكرم، والتين.

وما تكون هي علة له «عرضـًا» - كنفض الأوراق.

العلة - انقباض الرطوبة، أو أيـًا كان ما قد تكونه.

وقد قيل آنفـًا إن العلة ومعلولها ينعكسان، إذا كانا من نوعٍ بحيث يكون حدُّ العلة هو ما يفعله الشيء المحدود.

والآن يجب أن نوضح باختصار الكيفية التي ينعكس بها [هذا الأمر] مع الموضوع.

فإذا ما أوردتَ من «جنس الموضوع» شيئـًا جزئيـًا ومحسوسـًا، فلن يكون للانعكاس موضع؛ كما لو سألتَ لِمَ تنفض التينة أو التوتة أوراقها؛ لأن «نفض الأوراق» و«الذبول بانقباض الرطوبة جراء افتقاد الحرارة» هما عَرَضان أوسع نطاقـًا من أن يكونا قابلين للانعكاس مع «التينة».

أما إذا أوردتَ الأشجار علىٰ وجه العموم - تلك التي تسقط أوراقها - فحينئذٍ سيتحقق الانعكاس، وتستقيم معادلة رصينة وغير منقطعة.

وبناءً علىٰ ذلك، يجب معرفة ما هو مشترك بين جميع الأشجار التي تنفض أوراقها، لكي نستنبط منه ما هو موضوع هذا العَرَض، فيما يتعلق بالتي يُطرح بصددها السؤال «لِمَ» أو «لأي علة».

ففي هذا تكمــن العلة – الحــد الأوســط - بالذات وبالأوليــة، وفضلاً عن ذلك، يكون كل منهما قابلاً للانعكاس مع الآخر.

وقد لوحظ أن الأوراق لا تســقط من الأشــجار إلا في تلك التي تكون أوراقها عريضة؛ ومع هذا، فإن العلة ذاتها وما هي علة له يتبادلان الانعكاس طرديًا.

الفصل الثالث والثلاثون: في أن المعلول الواحد قد تكون له عدة حدود وسطىٰ، وإن لم تكن جميعها أولية.

في هذه المسائل توجد أربعة حدود: سقوط الأوراق، تخثر العصارة، عريضة الأوراق، شجرة التين.

اثنان منها هما الطرفان، واثنان هما الحدان الأوسطان؛ بيد أن أحدهما أقرب إلىٰ الموضوع وأعمُّ بالنسبة له، والآخر أشدُّ قرابةً بالمحمول، وهو الذي ينعكس معه أيضًا.

وبناءً علىٰ ذلك، ففي تلك الحالات التي تتعدد فيها الحدود الوسطىٰ، فأيما جعلته علةً لحمل العارض علىٰ الموضوع، فسيكون بلا ريب ذلك الحد الأوثق اتصالاً بالموضوع؛ لأنه من خلاله يحلُّ الحدُّ الأكثر بُعداً.

علىٰ سبيل المثال: كون التينة عريضة الأوراق هو بالأحرىٰ العلة في سقوط أوراقها؛ لأنها من خلال ذلك تمتلك علة أخرىٰ في الصيرورة، وهي أن الرطوبة تتجمد وتجف.

قد يقول قائل إنه يبدو من الواضح جداً أن في بعض الأشياء توجد عدة حدود وسطىٰ للشيء نفسه.

فبالوجه العام، علة الكسوف هي توسط القمر حائلاً دون الشمس، وتوسط الأرض حائلاً دون القمر.

وبالتأكيد، لا يمكن تقديم عدة حدود (تعريفات) للشيء الواحد، وإن أمكن تقديم عدة حدود للاسم.

الفصل الرابع والثلاثون: في ملكة المبادئ، وبأي وجه ينشأ علم الكليات في الإنسان.

لقــد قيل فيمَ يقــوم البرهــان؛ وقيل أيضـًا بخصوص العلم البرهاني، الذي يكون البرهان هو عمله.

والآن سنتحدث عـــن مبادئه؛ بأي كيفية يتولد علمها فينا، وما هي تلك «الملكة» التي بها تُعرف.

ولكن قبل أن ننتقل إلىٰ ذلك، يجب تصــفية وإزالة بعض الأمور التي يبدو أنها تعوق السبيل.

فمن الضروري إما القول بأن المبادئ الأولىٰ معلومة لنا، أو أنها غير معلومة.

فإن كنا نعلمهــا، فنحن نعلمها إما بالبرهان، أو بطريق آخر؛ وكذلك إما بالعلم، أو بأي قوة كانت؛ لأن كثيراً من الأشــياء التي لا يمكن معرفتها من خلال البرهان هي مع ذلك معلومة، مثل الحدود.

من المؤكد أنه من الضــروري لمن يرغب في معرفة ما ينشـأ عن المبادئ أن يعرف مبادئ البرهان، كما أثبتنا سابقًا.

ولم نغفل أيضًــا عن الإشــارة إلىٰ أن مبادئ البرهان لا يمكن إثباتها عن طريق البرهان نفسه، كما بُيِّن في المقالة الأولىٰ من كتاب «البرهان».

لنتحقق الآن فيما إذا كان لهذه الأمور، التي هي أوائل ومباشـرة، علمٌ ما أصـلاً، أو قوةٌ ما.

ولنبدأ من هذا التساؤل: أهذه المبادئ منطبعة ومثبتة في النفس منذ ولادتنا، لكنها تظل كامنة؛ أم أنها لا تُدرك وتُعرف لدينا إلا بعد أن نبلغ في النهاية مرحلة النضج؟

ولعمري، إن القول بأن تلك الأشياء مغروسة فينا منذ وقت ما ومع ذلك لا تُفهم، هو قول لا يمكن الدفاع عنه.

فكما أنه لا يمكن لأحد أن يحوز برهانًا وهو يجهل أنه يحوزه، فكذلك لا يمكن لمن يجهل أنه يعلم أن يعرف المبادئ؛ لا سيما وأن إدراك هذه المبادئ هو أدق وألطف من إدراك البرهان نفسه.

أما الشق الآخر، الذي يذهب إلىٰ أن معرفة المبادئ تنمو وتتأكد بتقدمنا في السن، فإنه يتعارض معنا، نحن الذين نقرر أن كل تعليم وتأديب إنما ينشأ عن مقدمات معينة وإدراكات سابقة؛ إذ لا شيء أسبق من المبدأ أو أسمىٰ منه.

وهذه هي الأمور التي تثير الجدل، ولا يمكن حسمها ما لم نجد قوة في النفس تكون هي العارفة الأولىٰ من بين سائر القوىٰ، ومنها يستمد فهم المبادئ أصله.

وبالفعل، يبدو أن هذا قد مُنِح لجميع الحيوانات، بقدر ما تنطوي عليه من قوة ما علىٰ التمييز والحكم متأصلة فيها.

ولكن علىٰ الرغم من أن كل حيوان مزود بالحواس، إلا أن قدراتها علىٰ الحكم ليست متساوية في القوة.

فمن هذه الحيوانات ما يحفظ صورة الشيء المحسوس لفترة أطول بعد غيابه، ومنها ما لا يحفظها.

ومن تلك التي لا تحفظها، ما لا يحفظها البتة كالذباب والدود والبعوض؛ ومنها ما يحفظها حفظًا يسيراً كبعض البهائم والطيور الصغيرة، التي يعتاد بعضها علىٰ ما يسمع من الألحان.

إن الذين لا تستقر في نفوسهم المحسوسات، لا يعلمون شيئًا وراء الحس.

أما أولئك الذين تنطبع في نفوسهم صورة الشيء المحسوس بعد غيابه (كما لو بقيت صورة «سقراط» في الذهن حال غيابه)، فيمكن أن ينشأ لديهم إدراكٌ آخر غير ذاك الذي يُكتسب عبر الحس.

وهذا الإدراك يُسمىٰ في الحيوانات غير التامة «ذاكرة»، ووظيفتها تقتصر علىٰ حفظ أشباح الأشياء التي استقبلتها الحواس في خزانها زمنًا طويلاً.

وثمة صنفٌ آخر يتجاوز ذلك، حيث يقدرون علىٰ الربط بين تلك الأشياء المودعة في الذاكرة والمقارنة بين الشبيه والشبيه؛ ومن هذا الصنف تكون الحيوانات الناطقة والتامة.

وعليه، فإن الذاكرة تصدر عن الحس كما قيل؛ ومن الذاكرة تنبع التجربة، ولا سيما إذا ما قُلِّب الشيء في الذهن ونُظر فيه مراراً، فمن ذكريات شتىٰ (إن جاز التعبير) تخرج تجربة واحدة؛ ذلك أن ما أسميه «صفراء» أدركه بالحس علىٰ أنه «خربق»؛ ثم أتذكر، فأدرك ثانية، وأتعرف علىٰ منفعته ثانية، ثم أتذكر ثانية.

فإذا ما كررت المحاولة مراراً، فمن إحساسات شتىٰ تتوطد ذاكرة واحدة، ومن ذكريات شتىٰ تنشأ هذه التجربة، حتىٰ أعلم أن الخربق يجذب الصفراء.

وهذه الخبرة تنمو يومًا بعد يوم؛ ويؤكدها الحس والتجربة والذاكرة، حتىٰ يستقر في الذهن أخيراً الحكم الكلي: أن كل خربق من هذا النوع مُسهل.

الفصل الخامس والثلاثون: في أن الكلي يستمد أصله من الحس ويشكله العقل.

الكلي هو مفهومٌ ما يوجد في الجزئيات، ويتعلق بفروق شتىٰ.

وهو مبدأ كل صناعة وعلم؛ أما الصناعة، فبما يتعلق بالأشياء الكائنة الفاسدة؛ وأما العلم، فبما يتعلق بنقائضها (أي الأشياء الأزلية).

ولذلك، فنحن لا نعرف مبادئ الحياة منذ بدايتها، وإلا لُولدنا تامين ومكتملين.

كما أنها لا تنشأ فينا عن قوة أخرىٰ سابقة وأشرف؛ وإلا لوجب علينا الاعتراف بوجود معرفة سابقة قبل المبادئ؛ بل هي تُستخلص وتُجمع من الحس والذاكرة.

فكما أنه في الجيش المنهزم المولِّي، إذا ما بدأ رجل واحد في الثبات، فكثيراً ما يحدث أن يهرع إليه أولاً رجل آخر، ثم آخر مع آخر؛ حتىٰ إذا ما تشكل قوام، وأضفت مؤازرة الكثيرين شجاعةً، استأنف خط القتال بأسره الجولة واستعاد القتال.

كذلك يجب القول في الصور والآثار المتبقية من تلك الأشياء التي يستقيها الحس، فإنه ينضم إلىٰ الأثر الأول أثر ثانٍ، ويُنسج بالثاني ثالث؛ ومن هذه تتدفق آثار أخرىٰ وتجتمع، حتىٰ يقوىٰ في النهاية تصور جديد ونافع.

فإن هذه هي فطنة النفس، فبالرغم من أن تلك الأجناس التي تقع تحت الحواس تزل وتنسال باستمرار، إلا أنها تستطيع تلقف أشباهها وحفظها في الذاكرة، وإدراك وتمييز ما هو عام وكلي في الجزئيات.

فإن الحس أيضاً يدرك هذا.

فكلما عرف أحدٌ «سقراط» بالحس، فإنه في الوقت عينه يعرف «الإنسان» في سقراط.

والذي يرىٰ هذا الأحمر وهذا الأبيض، يرىٰ في الوقت نفسه كلاً من الأحمر والأبيض؛ وليس ثمة من يشعر بـ «كالياس» و«الإنسان» كأنهما شيء واحد بالتمام والكمال.

وإلا، فبما أنه لا يوجد إلا كالياس واحد، فإنه سيكون عاجزاً عن رؤية إنسان آخر غير كالياس.

ولكنه حين يرىٰ سقراط، فإنه يرىٰ في سقراط ذلك الشيء المماثل والمشترك في غيره من البشر أيضـًا.

وهكذا، وبوجه ما، يدرك الحس الكلي، لكن ليس علىٰ نحو منفصل عن الجزئي، بل معه وبالعرض.

إذ أن هناك قوة أخرىٰ هي التي تبحث - بينما ينشغل الحس بعوارضه وموضوعاته - عن الواحد من الكثرة، وعن المتماثل من المتباينات، وعن الهوية من المختلفات، وعن الخالص من المختلطات: فتبحث عن «الإنسان» من أريستون وكالياس، وعن «الحيوان» من الإنسان والأسد، وعن «الجوهر» من الحيوان والنبات.

فإن هذا الصعود يستمر حتىٰ نردَّ ونرجعَ، ونثبتَ - كما لو كان الأمر كذلك - أشياء كثيرة في شيء واحد هو واحد وبسيط علىٰ الإطلاق.[1]

(١) والكلي هو المتشابه والواحد بعينه في آحاد الأشياء، وهو ما يوجد في الكثرة.

أي: الكلي هو ذلك الذي يكون متشابهـًا وهو ذاته في الأعيان المنفردة وفي الكثرة.

الفصل السادس والثلاثون: في كيفية فهم الكلي بوصفه مُدْرَكًا عن طريق الاستقراء.

ومن ثَمَّ، فإن الكيفية التي يتقوَّم بها الكلي ويُعرف هي الاستقراء.

وأعني بالاستقراء هنا ذلك المسلك وذلك التقرير الذي يترقىٰ المرء من خلاله، عن طريق إدراك الجزئيات، وبأي وسيلة كانت، إلىٰ تعقُّل الكلي.

وستكون مقدمات هذا التقرير هي الحواس ذاتها؛ إذ إن الحواس هي أيضًا المبادئ والعلل التي بها تُعرف المفردات.

والكلي هو من صنيع العقل، وهو الذي يصوغه؛ فمن شأنه أن يوحد ويجمع، و(كما يقول أفلاطون) أن يقيد اللامتناهي بحد.

وهو يقسم ويركب، وينوِّع ويغير بطرق شتىٰ، وتتجلىٰ طبيعته في ذلك كله بوصفها طبيعة رشيقة وبالغة الحركة.

وعلاوة علىٰ ذلك، ففي هذا الاستقراء الذي تضطلع فيه الحواس بدور المقدمات، لا يتبع الكليُّ المستخلصُ في النتيجة تلك المقدمات مباشرة، ولا يكتمل في زمن وجيز، بل تتخلل الفترةَ بين المقدمات وبين النظمِ المركب فسحةٌ زمنية معينة.

فإن الحِس يبدأ فوراً في إثبات الأمور المُفترضة؛ ولكن عندما يتقدم بما فيه الكفاية ويتمرس طويلاً، فإن تلك القوة الذهنية التي تُسمىٰ «العقل» تضيف النتيجة ذاتها.

وفي اليونانية، يتحدث **ثامسطيوس** علىٰ نحو مغاير؛ إذ يقول: تكون «صناعةً» إذا تعلقت بتلك الأشياء التي توجد بفعل الصناعة ذاتها، وتكون «معرفةً» إذا تعلقت بتلك الأشياء التي توجد بفعل الطبيعة.

ولأجل هذا، ثمّة حاجة إلىٰ عمر مديد ومشاهدة كثيرة؛ لأن ما هو منتشر ومبدد لا يمكن، إلا بفاصل زمني، أن يُجمع ويُضم في وحدة واحدة.

الفصل السابع والثلاثون: في أن المبادئ ليست مغروسة فينا بالطبيعة، بل يُنشئها العقل.

وهذا الاستقراء ينمو فينا تدريجياً وبدرجات غير محسوسة، حتىٰ إن استمراره ذاته يُخفي أصله وكماله.

ومن هنا ذهب الكثيرون إلىٰ أن الطبيعة قد غرست تصورات معينة في الإنسان دون تعليم، وأنه لا يوجد عقل يستخلصها ويستحثها من تلقاء نفسه، وهذا باطل.

ولكن، من هنا سنتعلم أن هذه هي القوة الوحيدة في النفس التي يمكنها إثبات القضايا الكلية والمباشرة (البديهية).

ومن الملكات التي تخص الفهم، بعضها صادق دائماً، وبعضها ليس دائماً كذلك.

فالرأي والاستدلال ليسا صادقين دائماً؛ لأن كلاً منهما يتعلق بتلك الأمور التي يمكن أن تكون علىٰ غير ما هي عليه.

بيد أن الرأي ينتمي بالأحرىٰ إلىٰ النوع النظري، بينما الاستدلال إلىٰ النوع العملي (التدبيري).

أما الصادقان دائماً فهما العلم والعقل؛ وليس ثمّة «علم» بالمبادئ.

لأن العلم هو إدراك يُطلب عن طريق البرهان.

وبناءً عليه، يتبقىٰ أن العقل هو الذي يجب أن تُنسب إليه المبادئ؛ إذ يجب أن تُعرف المبادئ بدقة وإتقان أكثر من تلك الأشياء المستمدة من المبادئ.

والعقل وحده هو أدق وأتقن من كل علم.

وهذا العقل، إذن، الذي يدبر مبادئ العلم، والذي غرسَته الطبيعة أولاً في الإنسان، ويُسمىٰ «العقل بالقوة»، يجب أن يكون بسيطاً.

وهو، إذا جاز التعبير، عينُ النفس.

وفي بداية الحياة، يفتقر إلىٰ كل حكم وروية.

ومن خلال هذا العقل، يكون الإنسان فور ولادته، وبالطبيعة، حيواناً ناطقاً.

وهذا ينمو معنا ويتقدم من بواكر أعمارنا حتىٰ مرحلة الشيخوخة.

تأخذ [النفس] أولاً التصورات البسيطة، التي نسميها حدوداً وألفاظاً مفردة، وهي بمثابة العناصر الأولىٰ للنطق.

فكلمات مثل «إنسان»، و«أرض»، و«بارد»، و«أبيض» يمكننا النطق بها مباشرة منذ الصبا، وفهمها حين ينطق بها الآخرون في سياق مركب.

ثم، عندما نتقدم قليلاً، يشتد عود العقل بالمضي قدماً، ويبدأ في تركيب المفردات، وإدراك ماهية الإنسان.

ومع تقدم العمر أكثر، يبلغ العقل رشده، فيغدو قادراً علىٰ الجمع بين الكليات والتأمل بذاته.

ولا يتوقف هذا التقدم حتىٰ يصل إلىٰ تمام معين واستيفاء مطلق للطبيعة، ويرتقي بتلك الملكة الفكرية التي تجعل منا حيواناً ناطقاً.

وبالتأكيد، يحدث في النفس شيء شبيه بما يحدث في البدن؛ فالصغار في البداية يستلقون بحيث لا يستطيعون ثني أنفسهم ولا المشي، ثم يدبون علىٰ أربع، ثم ينهضون ويمضون قدماً علىٰ اثنين، ولا يحتاجون إلىٰ رفيق يمد لهم يد العون.

وبفضل هذا الترقي، يبلغون حداً يغدون فيه نشطين في العدو أيضـًا، وأقوياء ثابتين في سائر استعمالات البدن.

علىٰ النحو ذاته، لا يستطيع الذهن في البداية إلا أن يسمي الأشياء ويفهم ما يسميه؛ ثم يركب ويتأمل.

وأخيراً، تنبثق أحكام وتصورات كلية معينة، وما إن يصوغها، حتىٰ يودعها في ذاته ويختم عليها.

الفصل الثامن والثلاثون: في أن العقل هو ملكة المبادئ، تمامًا كما أن العلم هو ملكة المعلومات.

وعليه، فإن العقل هو مبدأ العلم.

وبناءً علىٰ ذلك، يجب أن تُنسب وتُسند معرفة المبادئ إلىٰ المبدأ، تمامًا كما تُسند إلىٰ العلم كل تلك الأشياء التي يمكن معرفتها عن طريق البرهان.

إذ إن نسبة المبدأ إلىٰ المبدأ كنسبة كُلية العلم إلىٰ كُلية ما هو موضوع للعلم.

النهاية

الفهرس

